Alvin W. Gouldner

# La sociologia e la vita quotidiana

*a cura di*
Raffaele Rauty

ARMANDO EDITORE

**GOULDNER** Alvin W.
La sociologia e la vita quotidiana ; Pres. di Raffaele Rauty
Roma : Armando, © 2008 (Rist.)
80 p. ; 17 cm. (I classici della sociologia)

ISBN: 88-7144-773-5

1. Alvin W. Gouldner
2. Sociologia e vita quotidiana
3. Concetto di cultura e sua reificazione

CDD 301

Traduzione e cura di Raffaele Rauty

Titolo orig.: *Sociology and the Everyday Life* in L. Coser (a cura di*), The Idea of Social Structure*, Papers in Honor of Robert K. Merton, London, Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

© 1997 Armando Armando s.r.l.
Viale Trastevere, 236 - 00153 Roma
Direzione - Ufficio Stampa 06/5894525
Direzione editoriale e Redazione 06/5817245
Amministrazione - Ufficio Abbonamenti 06/5806420
Fax 06/5818564
Internet: http://www.armando.it
E-Mail: redazione@armando.it ; segreteria@armando.it

02-04-014

2008 Terza ristampa

I diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), in lingua italiana, sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume/fascicolo, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Via delle Erbe, n. 2, 20121 Milano, telefax 02 809506, e-mail aidro@iol.it

# Indice

**Presentazione** 7
di *Raffaele Rauty*

**La sociologia e la vita quotidiana** 29
di *Alvin W. Gouldner*

**Nota bio-bibliografica** 67

> «La conoscenza non è solo un martello con cui soggiogare il mondo; la conoscenza della realtà e di se stessi nel mondo costituisce un aspetto della nostra stessa umanità ed un suo completamento».
>
> A. GOULDNER, 1972

## 1. Gouldner in Italia

È trascorso ormai un lungo periodo da quando, nel contesto di profonde suggestioni politiche, si realizzò l'introduzione in Italia di alcune delle opere principali di Gouldner. I suoi volumi tradotti in italiano sono anzitutto la sua tesi di laurea, i *Modelli di burocrazia aziendale* (e *Lo sciopero a gatto selvaggio*), del 1954, sotto l'influenza spesso non del tutto disinteressata del dibattito e della diffusione della sociologia industriale realizzatisi in Italia; quasi contemporaneamente fu tradotta *La crisi della sociologia* (1972) e di lì a qualche anno *Per la sociologia* (1977)[1], opere che mostrano il sociologo *radical* nella sua riflessione matura; nello stesso periodo la "Critica Sociologica" pubblicava un saggio, diviso in due parti, sugli intellettuali[2].

È oggi probabilmente opportuno, non solo in relazione allo sviluppo complessivo del pensiero di Gouldner, ma anche all'interno di un approfondi-

mento e di una verifica di quegli elementi che contribuiscono a formare e confermare la vitalità della tradizione sociologica[3], riaprire la riflessione intorno all'elaborazione del sociologo americano, che sembra essere stato dimenticato dopo una fase di "scoperta" del suo pensiero. Questo può avvenire anzitutto sulla base di un necessario e più esteso percorso conoscitivo delle sue molte opere delle quali non vi è notizia in Italia[4]. Un processo di ricerca di questo tipo, che esula evidentemente dai limiti di questa introduzione, dovrebbe porsi come obiettivo anche quello di riflettere nuovamente sulle domande che il suo pensiero continua ad avanzare intorno al ruolo della sociologia (e del sociologo) nella loro fondazione sociale e nel compito di interpretazione della società e infine, di conseguenza, potrebbe far meglio considerare il posto che l'opera di Gouldner deve occupare all'interno della storia della sociologia contemporanea[5]. Si tratta probabilmente di evitare così che una troppo rapida valutazione di eccessiva "politicità" del suo pensiero liquidi, come forse è avvenuto in passato, la sua riflessione, dimenticando il nesso inscindibile tra dimensione intellettuale e dimensione politica, comunque ampiamente distante dall'attivismo, che egli faceva coincidere (e che è sempre presente) nello scienziato sociale.

Peraltro Gouldner, sociologo indubbiamente *radical*, restò paradossalmente esterno al movimento della sociologia *radical* statunitense[6] (cui pure i suoi testi offrivano spunti consistenti di critica alla società ed all'accademia), in una vita nella quale la continua determinazione nel dire (e nello scrivere) tutto ciò che pensava gli costò sul piano delle "sim-

patie", delle "alleanze" e dei rapporti, accademici e non. Così la presenza e la riflessione di buona parte dei sociologi rappresentano per lui una realtà sempre meno accettabile e sostenibile:

> «Proponiamo di dissociarci da coloro la cui autoindulgenza li porta ad adulare perpetuamente le proprie risorse teoriche, ma sono restii ad usare la propria teoria per comprendere il mondo sociale»[7].

È evidente che l'orgoglio accademico non poteva restare estraneo, e non sentirsi colpito, da enunciazioni che chiamavano in causa sensibilità sociali apparenti, ma distanze sostanziali che Gouldner vedeva effettivamente presenti tra il sociologo e la società. Una asprezza di rapporti per niente mitigata dalla diffusione della sua elaborazione, segnata soprattutto dalla critica del funzionalismo e dal carattere della sua sociologia riflessiva, e che la formazione di molti giovani ricercatori, cui egli contribuì in modo decisivo, non valse a stemperare né nel carattere né negli effetti. Profondamente americano ma certo meno *yankee* di Mills, Gouldner vive e indirizza il corso dei suoi studi in modo emblematico, stringendo un legame con l'Europa (e con il suo pensiero classico, da Platone a Hegel a Marx) che giudicherà sempre come essenziale per la sua formazione e la sua visione del mondo.

L'accoglienza ricevuta dal pensiero di Gouldner in Italia non ha determinato una discussione allargata sul suo lavoro e la memoria delle sue opere e della sua elaborazione sembra essere sparita rapidamente. Di fatto un numero della «Rassegna Italiana

di Sociologia» contenente un gruppo di articoli critici ha costituito pressoché l'intero dibattito sulla sua opera[8], concentrando la propria attenzione intorno al Gouldner de *La crisi della Sociologia*[9], mentre non è stata offerta alcuna successiva indicazione sulla sua attività e sulle sue opere posteriori, quelle che caratterizzano una fase di approfondimento teorico ulteriore, peraltro non concluso, e che preparavano quello che avrebbe dovuto essere il suo intervento specifico, l'enunciazione autonoma della sua teoria critica[10]. C'è dunque il rischio di lavorare solo su una parte dei suoi testi, ed è un problema anche più generale di acquisizione (e traduzione) di testi classici che la sociologia italiana ha ancora oggi in molteplici ambiti teorici e rispetto a molti autori, quasi ad avere segnato i confini e le gerarchie di *una* tradizione sociologica rispetto alla quale consegue una oggettiva difficoltà, accresciuta dalle condizioni del mercato librario, a poter far conoscere direttamente e integralmente gli altri autori, o altre opere, ritenute, per un motivo o per l'altro, marginali o comunque secondari.

In effetti rispetto al suo percorso di analisi *Per la sociologia*, volume del 1973 che raccoglie saggi in gran parte già pubblicati tra il 1955 ed il 1972[11], sembra rappresentare un discrimine nella elaborazione di Alvin Gouldner, quasi in un avvicendarsi di temi al centro dei quali saranno la questione moderna degli intellettuali e il ruolo del marxismo nell'analisi sociale, ma il suo percorso, visto complessivamente, si mostra molto più ampio, continuo, unitario, ricco di stimoli, influssi, esperienze, forse anche più caparbio di quanto conosciuto.

Dalla considerazione tradizionale resta così fuori il lavoro realizzato da Gouldner dalla seconda metà degli anni settanta in avanti, nel quale si tende ad accentuare la differenziazione rispetto allo sviluppo precedente della sociologia. Di fatto Gouldner approfondiva quanto presente nella conclusione di *Per la sociologia*, confermando di essere con la sua analisi all'interno della sociologia in un rapporto e una collocazione analoghi a quello che Althusser aveva rispetto al marxismo nel suo *Per Marx*[12]. Anche se poteva sembrare strano, come ricordava lui stesso, che un soggetto che dichiarava manifestamente il proprio legame con il marxismo (*a marxist outlaw*, un marxista fuorilegge, come lui si definiva[13]) pure avanzasse critiche profonde al medesimo oltre che alla sociologia accademica[14]. Questo elemento, che egli rintracciava nel proprio percorso esistenziale, si inverava specificamente anzitutto nel lavoro che veniva compiendo dedicato all'analisi "delle ideologie come forma del discorso"[15], alla base del quale era la consapevolezza di un rapporto ineliminabile tra processo della conoscenza, riflessività e pluralità dei linguaggi contemporanei, e che dopo la demistificazione delle teorie accademiche statunitensi si rivolgeva ora alla demistificazione dell'altro grande punto di riferimento presente nel mondo moderno, il marxismo.

## 2. La sociologia e la vita quotidiana

Il saggio sulla vita quotidiana qui presentato[16], con il quale Gouldner contribuisce al volume dedi-

cato a Robert Merton, maestro antico e amico sempre riconosciuto, anche quando più evidente si fa la distanza tra Gouldner e gli altri membri dell'accademia, rappresenta un intervento denso di suggestioni, anche oggettive e che richiama e per molti versi approfondisce una serie di elementi che hanno fatto parte nel tempo della sua elaborazione, direttrice teorica in continuità con la precedente eppure approfondita e rinnovata. Quello della "vita quotidiana" è un tema interno, anche se per lo più implicito, alla riflessione specifica di Gouldner: esso è parte delle sue considerazioni sul sociologo e sul suo rapporto con gli altri uomini, elemento determinante della sua reale capacità sociologica.

È qui comunque presente un elemento emotivamente significativo legato al fatto che questo contributo, interno alla sociologia della conoscenza, viene elaborato e presentato in occasione di un volume che costituisce un tributo a Robert Merton. È infatti a quella prima fase formativa, realizzatasi nel rapporto con Robert Merton (e con Paul Lazarsfeld) come maestro alla Columbia University, che risale la genesi del coinvolgimento di Gouldner nella sociologia della conoscenza e dello sviluppo di una serie di suoi studi sul problema[17].

Gouldner ha già completato il percorso di critica del funzionalismo parsonsiano e riflette, all'interno della *crisi* della sociologia (e della società) da lui delineata, sul carattere e sul destino della medesima, in particolare sulla possibilità di ricostruzione di una teoria critica e sul contenuto e senso contemporaneo del marxismo, quale realtà e falsa coscienza.

Il punto di riferimento per questa fase dell'elabo-

razione, seppure manifestato per esteso qualche anno dopo, ma già accennato nei suoi tratti principali nella parte conclusiva della *Crisi*, è certo da individuarsi in un articolo comparso su «Theory and Society» (1978)[18], nel quale egli presenta un'*Agenda* di direttrici di lavoro, quasi una "lista per la spesa", come la definisce. È un impegno futuro per «Theory and Society», lo strumento che avrebbe dovuto svolgere il lavoro che non aveva realizzato «Trans-Action» (la rivista pubblicata con Irving Horowitz), e che aveva lo stesso sottotitolo già attribuito a *Per la sociologia* (Renewal and Critique in Social Theory). Ad essa era affidato un compito di elaborazione collettiva, di presenza di voci e temi molteplici (quale nel tempo si è realmente venuto manifestando). In quell'"*Agenda*" per la teoria sociale Gouldner, lungi dall'assolutizzare la propria elaborazione, evidenzia l'apertura teorica necessaria alla lettura ed all'interpretazione della realtà contemporanea, da realizzarsi attraverso il contributo di altre discipline oltre alla sociologia come anche di direttrici teoriche molteplici, quali per esempio l'etnometodologia e l'interazionismo[19], ma anche l'ermeneutica e la teoria dello scambio. Va sottolineato questo elemento perché un passaggio simile era già presente nella *Crisi della sociologia*[20];e lo sarà anche nella *Nota* alla seconda edizione[21], dove Gouldner, nel replicare alle obiezioni avanzate alla sua *Crisi*, non si limita a sottolineare ancora una volta il legame tra realtà sociale e teoria sociale quotidiana, collegando così la critica generale della società a quella della teoria. In realtà Gouldner, sempre all'interno della riflessione qui presa in considerazione, vi evidenzia la necessità di

*costruire* un processo critico rispetto alle "definizioni convenzionali della realtà sociale", che corrisponde in qualche modo a quanto evidenziato poi nel testo sulla vita quotidiana, operare non solo per una sua descrizione (come è il caso degli etnometodologi) ma anche per una sua critica (ecco il riferimento al neomarxismo di Lefebvre) che si può determinare solo ad un livello generale. Quella vita quotidiana assume i caratteri marginali che ha non perché li contenga geneticamente in sé, ma soprattutto per la crisi e la dissoluzione degli elementi *pubblici*, che sono in qualche modo progressivamente sottratti ai soggetti che ne fanno parte, sempre meno soggetti e sempre più oggettivati, pur all'interno di una rivalutazione storica della vita quotidiana.

Che senso avrebbe allora riproporre, con forza, quella realtà della vita quotidiana, se non la consapevolezza della dimensione della crisi all'interno della sociologia e della necessità di una molteplicità di elaborazioni ed interpretazioni che abbiano al proprio interno il problema (e l'obiettivo ambizioso) di un confronto reciproco, perlomeno oggettivo? Indubbiamente la comunità di sociologi che Gouldner ha in mente in relazione alla sua sociologia riflessiva non è certo una comunità omologata[22], ma piuttosto una realtà multiforme di individui, anche in competizione tra loro, la cui novità risiede nel rapporto con la sociologia e che è capace di esaltare il processo di confronto ed elaborazione, lungo la verifica dei limiti della teoria. Se nessuno riesce a prendere in considerazione l'intera società, il ruolo di un teorico riflessivo non può che essere quello di

> «aiutare la società a sviluppare e mantenere la consapevolezza del rapporto tra interesse, desiderio, essere sociale e fondamenti materiali, da un lato, e informazione, notizie, e tutti i riferimenti al mondo sociale dall'altro. A un diverso livello il compito è quello di re-integrare il-teorico-e-la-sua-vita-nella-società con la teoria, i prodotti-della-teoria, e le acquisizioni-della-teoria. Il compito di una teoria riflessiva, socratica, è di aiutare la gente ad arrivare a ciò di cui la loro società tace, e a ciò che loro, membri di quella società, o parte limitata della medesima, considereranno cattive notizie»[23].

L'obiettivo di un lavoro di questo tipo era perciò anzitutto quello di contribuire in modo decisivo alla "sprovincializzazione" della sociologia statunitense, posizione tanto più valida se rapportata alla contemporanea appassionata rilettura critica del marxismo che Gouldner veniva compiendo, della sua crisi e delle terribili deviazioni che avevano visto il suo pressoché totale "tradimento" all'interno della sua applicazione pratica, come esemplificato dal leninismo. Una "sprovincializzazione" anche e nello stesso tempo della vita quotidiana, con l'obiettivo di portarla fuori dalle secche della scarsa attenzione cui la sua "normalità" consueta e quasi ossessionante l'aveva condannata rispetto al complesso degli uomini che la vivevano. La dimensione della vita quotidiana entra così prepotentemente nella riflessione sociale, ed essa ritornerà, non espressamente citata, nella serie di considerazioni che Gouldner dedica all'ideologia, alle forme del discorso contemporaneo ed al suo rapporto con la tecnologia. Una sprovin-

cializzazione operata anzitutto lungo la verifica della sua storicità e del senso acquisito di epoca in epoca, di teoria in teoria, dalla medesima.

È da notare che questa elaborazione, costantemente presente nella riflessione di Gouldner, resta comunque parziale rispetto al complesso del suo lavoro in questa seconda fase, quella che egli definisce *The Dark Side of Dialectic*, dedicata all'approfondimento e alla "demistificazione" del marxismo, alla ricerca di quel "lato oscuro" della dialettica che ne ha consentito la degenerazione e il travisamento, dunque sempre ad un tentativo di lettura strutturale della società.

Infatti su alcuni problemi che il saggio sulla vita quotidiana contiene Gouldner di fatto "ritorna" con il suo intervento, perché essi hanno già fatto parte delle sue riflessioni precedenti, da *Enter Plato*[24] al saggio *La Politica dello spirito*[25].

Indubbiamente però egli avverte nel corso degli anni settanta in ragione ancora maggiore il peso del contesto storico e teorico che lo circonda e il senso di una serie di studi che vengono pubblicati[26]. Questo porta ad accentuare l'evidenziazione del rapporto tra quella sociologia della vita quotidiana cui egli fa riferimento, con la specificità che il sociologo-scienziato aveva rispetto agli altri uomini di scienza, e la sua sociologia riflessiva, quella che egli intendeva come:

> «un approfondimento nella nostra comprensione dei nostri propri sé sociologici e della nostra posizione nel mondo, in grado di produrre simultaneamente un nuovo tipo di sociologi capaci di com-

prendere meglio gli altri uomini e i loro mondi sociali»[27].

Era dunque ancora una volta un invito ai sociologi a farsi interpreti di una missione storica che doveva trasformarli, a compiere uno sforzo per allargare la propria consapevolezza del mondo circostante con effetti conseguenti sulla propria sensibilità, sui propri orizzonti e sul proprio lavoro, determinando una nuova consapevolezza della storia:

«il compito peculiare di un sociologo riflessivo è quello di tentare di focalizzare il significato della VQ come base della teoria»[28] (p. 45).

D'altro canto il sociologo non può comunque restare estraneo alla vicenda sociale, tanto che lo stesso Gouldner sottolinea, ricordando la propria vicenda, come un evento, un fatto, un episodio, non meritassero che ci si lavorasse sopra se a quello non corrispondeva il rischio che il sociologo ne venisse seriamente coinvolto[29]. La vita quotidiana dunque scompagina gli assunti teorici che tendono a dimenticarla e in essa si coniugano in modo ineliminabile il processo conoscitivo con quegli schemi culturali che affondano nel retroterra degli uomini e delle donne e che soli possono offrire reale consapevolezza del contesto.

E lo sviluppo storico del concetto di vita quotidiana che Gouldner ripercorre mostra la qualità e l'eterogeneità di quei soggetti che ne hanno fatto parte, quella vita quotidiana "conosciuta" dalle donne dell'antichità e della quale Medea, nelle sue dramma-

tiche contraddizioni, proprie degli umani immersi nella quotidianità, sembra essere il prototipo, accettando per questo un inedito confronto con la vita degli uomini, sfera sino ad allora quasi neanche detta dalle donne[30]. Quella vita quotidiana è perciò profondamente e irreversibilmente drammatica, tale che, come proclama Ippolito, è piena di affanni e in essa non è concessa alcuna tregua ai dolori[31]. La vita quotidiana è la vita degli individui «che gli eserciti hanno lasciato a casa», ricorda Gouldner: quegli eserciti che peraltro in genere sono presi in considerazione solo al momento della partenza, quando le speranze, generali (di vittoria) e individuali (di ritorno), coprono il dramma della vicenda in sé, del rapporto con l'altro, con gli Altri, reciprocità necessaria ed ineliminabile per l'esistenza[32] a favore dell'esaltazione e della sublimazione nella cultura eroica. Quegli eserciti, peraltro, pochi li prendono in considerazione al ritorno, quando, vittoriosi o sconfitti, hanno comunque subito gli effetti di quella guerra, e quella stessa cultura eroica che li ha mossi non è più in grado di dare un senso alla crisi individuale sempre più diffusa. E la dimensione di quegli eserciti, ricorda Gouldner, fa pensare ancora di meno a coloro, maschi e femmine, donne, giovani e vecchi, «che sono rimasti a casa»[33]. Un tema, questo della critica della cultura eroica, presente dunque da molto tempo nell'elaborazione di Gouldner[34] e che ricompare mostrando il suo reale orientamento nella evidenziazione del suo progressivo inveramento di quella vita quotidiana nella politica moderna con il conseguente oggettivo e necessario distacco della gente dalla medesima rispetto alla sua crisi.

È un processo che, al di là della mera descrizione (rimprovero che Gouldner rivolge all'approccio degli etnometodologi) impegna la riflessione del sociologo nella osservazione problematica dello strutturarsi del senso del proprio mondo (e della pluralità degli orizzonti di senso degli individui), al di là dei loro stessi retroterra culturali, e che sottolinea come proprio il contesto della sua collocazione non gli consenta di porsi come o di sentirsi estraneo a quella realtà nota. Del resto Gouldner aveva già ricordato che la conoscenza di sé e quella degli altri costituivano l'aspetto di un medesimo processo, che quel processo conoscitivo non era solo un apprendere ma anche un apprendersi, un porsi di fronte a sé in grado di determinare un modificarsi della propria consapevolezza. È una vita quotidiana che solo apparentemente restringe i contesti di senso degli individui che sembrano, nella sua definizione, essere "ricacciati" in una direzione, esclusi. Non una scelta ma quasi un orizzonte che è tale perché ha dovuto assumere quel carattere.

È la vita quotidiana degli anni settanta statunitensi, quella presente nella riflessione di Gouldner, quella del dopo Kennedy e di Lindon Johnson, della guerra nel Vietnam e di quella alla povertà, del movimento dei diritti civili ma anche del sorgere e del dispiegarsi delle Pantere Nere, con la disperazione inaccettabile per la vicenda vietnamita e per il "ritorno" da là anzitutto, e con essa la certezza della crisi irreversibile, negli animi della massa, di un'ideologia capace di farsi mito mondiale, e poi le città, i ghetti, i neri, le donne, gli studenti, gli immigrati, i poveri, quegli *underdogs* prodotto normale e

permanente di una società capace di creare meraviglie molteplici, una realtà complessiva importante e tragica esclusa per diffusa ed accettata consuetudine dai confini del discorso critico e dalle sue gerarchie culturali[35].

Una società nella quale i legami morali vengono sempre più sublimati da una modifica della realtà sociale realizzata dalle nuove tecnologie, in un percorso che rifiuta la ricerca di una morale pubblica eticamente fondata in favore di un rapporto legato alla rappresentazione reciproca[36] è dunque una società nella quale è immanente alla vita quotidiana la tragedia di una consapevolezza degli uomini di avere fallito, sia pure in modi diversi ed a volte inspiegabili, la propria esistenza.

Ma pur di fronte a questi elementi generali, indubbiamente presenti a livello di consapevolezza critica, è la dimensione intima della vita quotidiana che viene chiamata in causa da Gouldner, nel rifiuto di una separazione interna alla forma di pensiero dello stesso teorico sociale tra dimensione privata e dimensione pubblica, aprendo così una riflessione rispetto alle condizioni della modernità degli uomini e alla strada della necessaria trasformazione della sociologia.

NOTE

[1] Cfr. *Modelli di burocrazia aziendale*, 1970 [1954], *La crisi della Sociologia*, 1972 [1970] e *Per la Sociologia*, 1977 [1973]. Quella fase storica, quel periodo, che ha inizio con la parte conclusiva degli anni '60 e sarà drammaticamente e tragicamente segnato e interrotto in Italia dalla crisi della sinistra e dalla vicenda terrorista, ha tra le altre e indimenticabili iniziative al suo attivo la traduzione di una serie di testi che arricchiscono in misura senza precedenti il patrimonio delle scienze sociali e costituiscono la premessa di una loro reale diffusione. Fra queste cfr. Gouldner Alvin W., *L'imminente crisi del funzionalismo e di altre teorie sociologiche*, in «Il Mulino», XIV, n. 165-166, luglio-agosto 1966, pp. 692-720.

[2] Del saggio non viene indicata la fonte, e nella prima parte le sue note vengono rimandate ad una seconda parte, che però è in inglese e che, anch'essa, non indica la propria fonte: Gouldner Alvin W., *Sugli intellettuali rivoluzionari*, in «La Critica Sociologica», I, n. 38, estate 1976, pp. 7-11; II, n. 43, autunno 1977, pp. 151-61.

[3] Nisbet Robert A., *La tradizione sociologica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, ivi, pp. 439-40 – traduzione di Gian Pietro Calasso [ed.orig. *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966].

[4] Per esempio quelle relative all'ultima e feconda fase della sua elaborazione, per cui cfr. anzitutto Gouldner Alvin W., *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*, New York, Oxford University Press, 1976, ivi, p. xi.

La bibliografia posta alla fine del saggio indica le altre opere, *The Future of Intellectuals* (1979), *The Two Marxisms* (1980), e infine *Against Fragmentation* (1985), pubblicato dopo la morte di Gouldner grazie all'intervento (non citato) della vedova Janet Walker Gouldner e del suo allievo prediletto Cornelius Disco.

[5] Riferimenti esaustivi all'elaborazione generale di Gouldner ed al rapporto tra Marx e Mannheim all'interno del suo pensiero sono in Eisenstadt Shmuel N. (con Curelaru M.), *The forms of Sociology. Paradigms and Crises*, New York, John Wiley, 1976.

[6] Per una ricostruzione dello sviluppo della sociologia *radical* si veda Colfax David e Roach Jack (a cura di), *Radical Sociology*, New York, Basic Books, 1971.

[7] Gouldner Alvin W. (1978), *Theory and Society's Agenda for the Social Sciences: An Editorial*, in "Theory and Society", 5, n. 1, gennaio 1978, ivi, p. viii.

[8] La rivista conteneva gli articoli di Alberto Izzo, *Il contributo di Alvin Gouldner alla storia della sociologia*, pp. 617-36 (ripubblicato nel volume *Ricerca di una sociologia critica*, Napoli, Liguori, 1975, e nella *Storia del Pensiero Sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1975, dello stesso autore); Guy E. Swanson, *Interrogativi e perplessità sulla supposta decadenza della sociologia*, pp. 637-46; Steven E. Deutsch, *Una interpretazione utile dello sviluppo della sociologia*, pp. 647-58; Richard A. Peterson, *I molti aspetti della sociologia secondo Gouldner*, pp. 659-64; John O'Neill, *Gouldner e la nuova sociologia*, pp. 665-78, tutti contenuti in «La Rassegna Italiana di Sociologia», 13, n. 4, ottobre-dicembre 1972, traduzione del «Review Symposium» pubblicato nell'«American Sociological Review», xxxvi, n. 2, 1971, pp. 317-28.

[9] Si veda anche il dibattito contenuto in Rossi Pietro (a cura di), *Ricerca sociologica e ruolo del sociologo* (Atti del convegno *La crisi del metodo sociologico*, organizzato a Torino dal Centro Studi Metodologici, 7-9 maggio 1971), Bologna, Il Mulino, 1972. A questi interventi si devono aggiungere le riflessioni di Franco Ferrarotti contenute ne *Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer*, Milano, Mondadori, 1975, e le osservazioni positive relative al complesso del lavoro del sociologo statunitense da lui avanzate nel 1977 nella *Presentazione*,

11-14, di *Per la sociologia*. Si vedano anche Rusconi Gian Enrico, *Scienza e subcultura accademica. A proposito della "Sociologia Riflessiva" di Alvin W. Gouldner*, in «Quaderni di Sociologia», 22, n. 1, gennaio-marzo 1973, pp. 50-61, Losito Gianni, *Per la sociologia*, in «Centro Sociale», n. 24, luglio-dicembre 1977, pp. 82-4 e Pappalardo Sergio, *Autenticità e congruità nella opposizione. Note critiche su Alvin Gouldner e sulla sociologia radicale*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 19, n. 4, ottobre-dicembre 1978, pp. 671-83. Considerazioni sulla *New Class* sono poi contenute in Paolo Jedlowski, *Ma esiste una new class?*, in «Politica ed Economia», XX, n. 11, novembre 1989, pp. 53-6. Di recente una rinnovata riflessione, che comunque si ferma anch'essa al periodo concluso da *La crisi della Sociologia*, è infine contenuta in Alberto Izzo, *Gouldner: storicità della sociologia*, pp. 304-10, in Idem, *Storia del pensiero sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1991.

[10] Charles Lemert - Paul Piccone, *Gouldner Theoretical Method and Reflexive Sociology*, in «Theory and Society», 11, n. 6, november 1982, pp. 733-57, ivi, p. 733.

[11] Unici contributi precedentemente non pubblicati dei sedici saggi che costituiscono il volume sono *Per la sociologia*, *L'importanza di qualcosa in cambio di nulla*, *Romanticismo e classicismo* e *I due marxismi*.

[12] Althusser Louis, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967 [ed. orig. *Pour Marx*].

[13] Gouldner Alvin W., *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar, and Future of Ideology* New York, Oxford University Press, 1976, ivi, p. xii.

[14] Cfr. Gouldner Alvin W., *The Dialectic of Ideology and Technology,* cit., ivi, p. xiv.

[15] Gouldner Alvin W. *The Dialectic of Ideology and Technology,* cit., ivi, p. xi.

[16] Gouldner Alvin W., *The Sociology and Everyday Life*, in Coser Lewis A. (a cura di), *The Idea of Social Structure.*

*Papers in Honor of Robert Merton*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1975, ivi, pp.417-32.

[17] E Merton, nel suo articolo comparso nel numero di «Theory and Society» in memoria di Gouldner, ricorda i primissimi rapporti intercorsi con quel giovane allievo e le sue osservazioni legate alla sociologia della conoscenza: cfr. Merton Robert K., *Alvin Gouldner: Genesis of a Friendship*, in «Theory and Society», 11, n. 6, november 1982, pp. 915-40, ivi, p. 917.

[18] Gouldner Alwin, *Theory and Society's Agenda for the Social Sciences: An Editorial*, in «Theory and Society», 5, n. 1, january, 1978, pp. vii-xii.

[19] In qualche modo nel tentativo, rimasto inevaso, di Gouldner di trasferirsi in California dopo il lungo periodo passato alla Washington University, vi è oltre alla ricerca di un clima diverso, distante dalla rigidità di S. Louis (come da lui stesso sottolineato) anche il desiderio di avvicinarsi alle realtà nelle quali questi orientamenti erano sorti e si erano sviluppati.

[20] Gouldner Alvin W., *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1972, ivi, pp. 555 sgg.

[21] Si veda la *Nota* contenuta nella parte conclusiva della seconda edizione italiana (Bologna, Il Mulino, 1982).

[22] Cfr. Gouldner Alvin W., *Enter Plato, Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York, Basic Books, 1965 e Mullins Nicholas C., *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology*, New York, Harper & Row, 1973, ivi, pp. 26-7 e p. 90.

[23] Gouldner Alvin W., *The Dark Side of Dialectic: Toward a New Objectivity*, Dublin, Ireland, The Economic and Social Research Institute, pp. 1-29, ivi, p. 10.

[24] Cfr. Alvin Gouldner, *Enter Plato,* cit.

[25] Gouldner Alvin W. (1972), *La Politica dello spirito*, pp. 112-67, in Idem, *Per la sociologia*, Napoli, Liguori [ed. orig. 1973].

[26] Emblematici per tutti, i lavori di Cicourel, Garfinkel e Goffman.

[27] Gouldner Alvin W., *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, p. 707.

[28] Gouldner Alvin W., *La sociologia e la vita quotidiana*, cit., ivi, p. 45.

[29] Gouldner Alvin W., *Preface*, pp. vii-viii, in Idem, *Enter Plato*, New York, Basic Books, 1965, ivi, p. vii.

[30] Euripide, *Medea*, ivi, p. 75, in Idem, *Tutte le tragedie*, Roma, Universale Tascabile Newton, 1977 (a cura di Filippo Maria Pontani); delle molteplici edizioni si veda da ultimo quella con l'introduzione e traduzione di Maria Grazia Ciani, commento di Davide Susanetti, con testo a fronte, Venezia, Marsilio, 1997.

[31] Euripide, *Ippolito*, ivi, 116, in Euripide, cit.

[32] Si vedano i due saggi sulla reciprocità, pp. 245-88 e 289-329, contenuti in Alvin W. Gouldner, *Per la sociologia*, cit.

[33] Un tema analogo, sia pure da un approccio diverso, era stato toccato anche da Wright Mills: per cui cfr. Mills Wright G., *The Power Elite*, New York, Oxford University Press [ed. it. *Le élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1959 – traduz. di Paolo Facchi].

[34] Cfr. Alvin Gouldner, *Enter Plato*, cit., ivi, pp. 112 sgg.

[35] Si veda Gouldner Alvin W., *Il sociologo come partigiano*, pp. 46-96, in Idem, *Per la sociologia*, cit.

Per un riferimento storico, cfr. Romero Federico - Valdevit Giampaolo - Vezzosi Elisabetta, *Gli Stati Uniti dal 1945 ad oggi*, Bari, Laterza, 1996 e Cartosio Bruno, *Gli Stati Uniti contemporanei. Le strade verso la superpotenza (1865-1990),* Firenze, Giunti, 1992.

[36] Vidich Arthur and Stanford Lyman, *State, Ethics and Public Morality in American Social Thought*, pp. 44-58, in Wardell Mark and Turner Stephen R. (a cura di), *Sociological Theory in Transition*, Boston, Allen & Unwin, 1986.

Ecco alcune osservazioni sul concetto di vita quotidiana relative all'ambito della sociologia. La prima, e forse più elementare, non può che essere questa: la Vita Quotidiana (VQ) è fondata su una serie di modelli o consuetudini della dinamica sociale visti come un ordine *costruito*, come il derivato e il prodotto del lavoro umano. Questa dimensione della VQ prescinde, quindi, da qualunque ipotesi di modelli sociali predeterminati, e cerca invece di esplicitare i fattori coinvolti nel processo della loro individuazione, realizzazione e costruzione. Da questo punto di vista la VQ consiste in uno sforzo concettuale legato al tentativo di dereificare il concetto reificato di "cultura", che la vede da una parte come qualcosa di "ereditato", e, dall'altra di "trasmesso", quasi una specie di costruzione in grado di vivere di vita autonoma tra il trasmittente e il ricevente e a prescindere da essi. La VQ può perciò essere in parte interpretata come critica implicita del concetto convenzionale e reificato di cultura; peraltro, come cercherò di suggerire, il concetto di VQ mentre esprime la critica di un concetto tecnico come quello di "cultura" ha anche radici profonde nella critica di una serie di fattori tradizionali della cultura comune, quotidiana, occidentale.

L'importanza di questo tema nella teoria sociale moderna è stata di recente sottolineata da Henri

Lefebvre[1] con il suo particolare neo-marxismo e naturalmente, anche da etnometodologi come Harold Garfinkel[2], in maniera più profonda dal suo maestro Alfred Schutz[3], come anche dai suoi allievi, tra cui Aaron Cicourel, Harvey Sacks, David Sudnow, Jack Douglas[4], e altri. Il che certo non significa che la VQ cui si riferisce Lefebvre corrisponda a quella degli etnometodologi, perché il suo progetto è legato alla *critica* della VQ, mentre quello degli etnometodologi alla sua descrizione.

La differenza implicita nei diversi obiettivi intellettuali è fondamentalmente connessa alle loro diverse concezioni della VQ. Così, per esempio, la critica di Lefebvre della vita quotidiana presuppone di concepirla percorsa da una serie di contraddizioni interne che ne postulano il superamento. La visione degli etnometodologi, più descrittiva, etnografica e perfino positivistica, la presuppone invece come meno contraddittoria e, forse, addirittura priva di contraddizioni.

Un altro problema connesso è che Lefebvre vede la VQ come un regno creativo, dotato di un potenziale orientato verso lo straordinario, mentre gli etnometodologi enfatizzano l'importanza del linguaggio comune (LC). Quest'ultimo elemento spinge talvolta alcuni a sottrarre importanza ai linguaggi e ai concetti tecnici e a svalutarli. Di conseguenza per gli etnometodologi la VQ in genere non è *problematica*: sono perciò più orientati ad assumere quel concetto come dato che a farlo oggetto di ricerca e riflessione teorica e critica. Per parte nostra non condividiamo affatto la tendenza a restare confinati all'ambito del linguaggio comune (LC), e non esite-

remo a sviluppare una critica della nozione di VQ, rendendola problematica. Dopo tutto essa non rappresenta un concetto comune ma straordinario e quel *concetto* non fu messo insieme da uomini "comuni" bensì "straordinari": gli intellettuali.

**1.** Sul piano storico uno dei primi riferimenti alla VQ è rintracciabile nella critica avanzata da Platone all'esistenza "rovesciata"[5]. In essa la dimensione comune dell'esistenza umana ha solo lo spessore di uno strato poco consistente rispetto alla vita filosofica, che, a differenza della prima, viene invece analizzata criticamente: una vita nella quale i fini umani, come anche i loro mezzi, sono portati davanti al tribunale della ragione. In questo caso la VQ è concepita negativamente, come la dimensione nella quale gli uomini sono impegnati nel conseguimento di beni di scarso valore – ricchezza, fama, appetiti comuni e amori terreni, invece di essere coinvolti nella ricerca di interessi più riflessivi e razionali. Non si esagera dicendo che la moderna dimensione teorica occidentale ha inizio con una critica di questa VQ, vista come qualcosa dalla quale ci si deve staccare se si vuole vivere autenticamente. Se Socrate è il filosofo della piazza del mercato, della VQ, egli comunque vi si reca soprattutto per *disgregare* quel modo tradizionale di pensare scarsamente riflessivo in essa presente e ricondurre gli uomini alla consapevolezza di sé. La VQ è la sfera della "Caverna", nella quale gli uomini sono essenzialmente sonnambuli, ancora ignari del bene e della verità. È un mondo dalla realtà solo *apparente*.

Nell'antica Grecia una modifica del giudizio sulla VQ – cioè la sua accettazione e rivalutazione –, non rientra nel progetto di un filosofo ma di un artista, il drammaturgo Euripide[6]. Prima di lui la VQ aveva fatto la propria comparsa nella tragedia greca attraverso il Coro, composto spesso da soggetti di status inferiore, personaggi dipendenti e subordinati, donne e uomini anziani, schiavi, supplici, divinità cadute e individui anonimi. In Euripide viene alla luce l'universo subalterno della VQ e le persone subordinate interpretano più spesso un ruolo protagonista. Di fatto in Euripide la VQ e la sua gente comune emergono durante una fase di crisi profonda della cultura eroica dell'antichità, all'interno di una critica sferzante dei suoi caratteri di élite. Euripide parla a nome dell'antieroe della VQ; egli si scaglia contro gli sforzi inesorabili, lo spirito di competizione, la ricerca di supremazia individuale, di eccellenza, di conquista propri dell'eroe tradizionale; parla contro la guerra, gli omicidi, la ricerca di predominio perseguita dalla mascolinità classica e considera tutto questo un regno di vuota vanità. Egli parla, in un certo senso, in nome di quella VQ che le *donne* dell'antichità avevano conosciuto. Nell'invitare a respingere la lotta per il potere, la fama e il coraggio fisico, egli esalta l'amore, in particolare quello dei ragazzi, e invita ad affrontare ogni giorno con amore: "Anch'io credo e faccio quello che credono gli uomini semplici e che fa la gente comune".

Platone ed Euripide esprimono, in modi differenti, la crisi della cultura classica: Platone con il tentativo di sconfiggere i fallimenti della cultura orientata alla conquista, controllare la sua competitività, rinno-

vare il suo rapporto con il sacro, subordinandola alla ragione. Egli tenta in realtà di purificare o depurare la cultura alta, classica, di sublimarne gli impulsi eroici, e in questo si separa dalla VQ. Euripide tenta invece di rinvigorire la VQ tramite un nuovo valore: egli la sottopone ad uno sgradevole confronto con la vita eroica e rintraccia il senso dell'umano all'interno della vita quotidiana, non nel suo superamento. Per Euripide la VQ è legata a quella della gente "comune" – quelli che l'armata, nella sua marcia verso Troia, si è lasciata *dietro*, a casa, gli esclusi dal potere e dalla fama, i deboli, gli stigmatizzati, i poveri, gli indegni o incapaci di gesta eroiche. Così la VQ è anzitutto un universo residuale, quanto resta dopo la dipartita di quelli di lignaggio alto e dei potenti. Essa è interna al mondo delle donne, dei ragazzi, dei vecchi, degli schiavi. Il suo mondo acquisterà un proprio valore solo con il fallimento del sistema dei valori eroici: la VQ e l'eroismo emergono così come polarità contrapposte.

La storia successiva della VQ in Occidente è segnata in modo determinante, almeno fino all'Illuminismo, dal Cristianesimo. Questo degradò in parte la VQ alla dimensione della mondanità, della carne, dei desideri: essa rappresentava per il Cristianesimo in un certo senso solo un'anticamera, una palestra morale, un terreno di prova. La VQ era "questo mondo", nel quale gli uomini aspettavano e preparavano le loro anime per l'eternità: dunque un regno subordinato, un preludio spirituale. Da questo punto di vista quanto avveniva nella VQ era volgare se rapportato all'eternità che le avrebbe fatto seguito. Tuttavia la VQ era anche una sfera nella quale gli

uomini si conformavano ai più elevati doveri cristiani di amore, carità e fraternità. Inoltre se è l'anima dell'uomo a divenire centrale e la sua condizione l'unica a essere importante, allora anche una vita priva di grandezza e di conquista può contenere il valore più elevato perseguibile da un uomo: il benessere della propria anima. Da un lato, allora, la dottrina dell'eternità dell'anima proiettava gli uomini oltre la VQ ordinaria; dall'altro quella della universalità delle anime li spingeva a valutare la vita comune a prescindere dalle acquisizioni mondane.

Per il cristiano il senso della VQ era ulteriormente accentuato dall'insistenza della chiesa sul fatto che le opere di bene potevano condizionare il futuro di un'anima. In effetti era sempre presente una dimensione importante del Cristianesimo secondo la quale il dovere di un uomo non consisteva solo nel suo amore per *Dio*. Un uomo doveva anche testimoniare e sostanziare la parola divina facendo il proprio dovere verso gli altri, attraverso la fraternità e la carità. La VQ spianava ai cristiani un sentiero verso l'eternità superando l'egoismo dell'esistenza comune nella vita quotidiana e sancendo in essa la presenza straordinaria dell'amore. Questo aspetto del Cristianesimo, che valorizza il senso della VQ, viene certo notevolmente rafforzato dal protestantesimo, come ha mostrato Max Weber[7] nella sua analisi del significato delle religioni mondane e ascetiche. In questo caso la VQ è sottoposta al controllo rigorosamente disciplinato della dottrina sacra e su questa base diviene un regno nel quale le conquiste ed i successi personali si trasformano in "monumenti" alla gloria, alla bontà e alla felicità di Dio. In questo

rapporto individuale con la VQ è possibile intravedere la salvezza (o la dannazione) dell'anima eterna dell'individuo. Il Protestantesimo, proprio nell'accentuare notevolmente il senso assegnato dai cristiani alla VQ, produce così molte delle conseguenze che determineranno la trasformazione del mondo. Eppure il significato attribuibile alla VQ nel contesto di una cristianità attiva resta profondamente limitato da due fattori: primo, dall'apertura del Cristianesimo con i miracoli divini del cattolicesimo allo straordinario e, più in generale, allo stesso Dio; secondo, dalla metafisica gerarchica cristiana all'interno della quale la VQ resta subordinata al sacro e deriva il suo valore dal rapporto con esso.

L'Illuminismo iniziò un nuovo capitolo nella storia della VQ dal momento che la sua critica della religione, considerata un fallimento della ragione – come una superstizione – cominciò ad attenuare il concetto cristiano del sacro, recidendo così quello che c'era al di là della VQ mondana. L'Illuminismo determina l'ingresso sulla scena storica delle masse, con i loro urgenti bisogni e le loro nuove capacità; proclama la possibilità della felicità nella dimensione quotidiana della vita, facendo progressivamente della VQ l'arena della più profonda, e dunque, dell'unica sfera di realizzazione degli uomini. La valutazione positiva della nuova filosofia della storia di Voltaire formulata da E. Cassirer[8] offre una rappresentazione chiara del ruolo nuovo assegnato dall'Illuminismo alla VQ; gli storici dovrebbero smettere, diceva Voltaire, di studiare solo gli eventi politici, il destino dei regni, o le grandi battaglie. Il centro di gravità si sposta ora dalla storia politica a quella culturale: «La sua attenzione è attrat-

ta in modo particolare dai dettagli sociologici. Egli vorrebbe piuttosto conoscere e rappresentare i caratteri della vita familiare, le forme e il progresso delle arti e dei mestieri». «Non amo gli eroi», dichiara Voltaire, «provocano troppo rumore nel mondo»[9]. Ancora una volta la VQ si definisce per contrapposizione alla dimensione eroica.

Potremmo sostenere che il romanticismo, che si annunciava timidamente nella prima parte del xix secolo, ma il cui primo grande rappresentante fu Rousseau, mostra più volte che proprio quel successo della VQ proposto dall'Illuminismo contiene una parte di fallimento. La nuova VQ, che i romantici hanno di fronte, ha abbattuto i suoi antichi confini e non è più limitata da una subordinazione al sacro; essa si proclama unico regno del *valore* perché è il solo regno. Secondo i romantici una simile asserzione, appiattisce e rende prosaica l'esistenza: il fatto che questa VQ con la sua abiezione, miseria e noia, dovrebbe essere *tutto*, rappresenta per il romanticismo una prospettiva devastante e demoralizzante.

La miseria della VQ non è più riscattata da un significato sacro; e l'abiezione e la noia non sono più resi tollerabili dall'attesa di un futuro al di là. Era compito del romanticismo tentare di rivalutare la VQ, proprio quella ereditata dall'Illuminismo. E il romanticismo tentò di trasformare questa VQ priva di ogni attrattiva; cercò di redimerla, di risollevarla, di migliorarla, di ridarle il mistero perduto – insomma il romanticismo cercò di "rendere romantica" la VQ. I romantici videro il mondo popolato da persone di qualità straordinarie, "geni", individui caratterizzati da talenti particolari che consentivano loro

l'accesso allo straordinario; così cercarono di alleviare il grigiore e la tranquillità della nuova VQ e di colorarla.

Si potrebbe dire che fin dalle origini della cultura occidentale la VQ fu l'oggetto, e al contempo lo strumento, di una *lotta*. L'illuminismo per esempio la usò per criticare le antiche gerarchie nobiliari ed ecclesiastiche: fu usata come genuino elemento di contrasto, il regno del bene, della semplicità, del Jacques Bonhomme che era "quel che mangiava", per screditare quanti coltivavano ambizioni sulla base delle loro tradizionali pretese. Non ci sono misteri, ma solo ignoranza e superstizione, proclamava l'Illuminismo, cercando così di eliminare la dimensione dello straordinario.

I romantici tuttavia, anche se inclini allo straordinario, tendevano spesso a concepirlo come avvolto da un'atmosfera soprannaturale, un po' sinistra, spesso misteriosa: il loro mondo era popolato da lupi mannari, vampiri e burattini animati, da scenari bizzarri e inquietanti. Il Romanticismo non riuscì a preservare lo straordinario come dimensione *secolare*, parte di questo mondo. Contemporaneamente però il panteismo dei romantici, e più in generale la loro riscoperta della "natura", rappresentarono spesso un riscatto di quanto era stato precedentemente considerato dal punto di vista religioso come inferiore e vile: la carne.

Vorrei indicare alcuni degli aspetti più generali e analitici della VQ sui quali queste note richiamano l'attenzione: ho suggerito più volte che la VQ è un *controconcetto*, che rappresenta una *critica* di un certo tipo di vita, quella eroica in particolare, volta a

realizzare un'esistenza centrata su una serie di prove. La VQ si affermava come reale in contrapposizione a quella eroica e in ragione della sua crisi.

La VQ è, inoltre, anche una tacita critica del *politico*, perché la politica è tradizionalmente concepita come un'arena di lotta, competizione, conflitto di partiti e leaders. In un certo senso, allora, la VQ è la sfera di vita non politica, e quindi differente da quella *pubblica* cui la politica è collegata. Legata alla ripetitività ed all'attività abitudinaria, la VQ differisce dalla vita politica pubblica, costantemente in crisi, sottoposta a conflitti drammatici, impegnata a discutere nuove politiche e eventi politicamente rilevanti. Democratica o rivoluzionaria, la politica moderna è l'erede storico della sublimazione dell'eroismo delle élites.

La VQ è perciò molto più legata alle forme di vita tradizionalmente imposte alle donne nella maggior parte delle società occidentali, dal momento che contiene proprio i compiti che riempiono la giornata di una donna impegnata nelle attività quotidiane di cura dei figli, cucina, pulizia della casa. Per usare una distinzione suggerita una volta da Jack Seeley, la VQ corrisponde proprio a questo, cioè al ripetersi delle consuetudini esistenziali del *giorno*, non della *sera,* quando gli uomini tornano a casa e mettono disordine tra le cose, e quando si può ipotizzare che avvengano fatti estranei alla routine, come le visite o le attività sessuali. La VQ investe la cultura del giorno più che della notte: essa esprime così una forma della riproduzione nella quale devono essere assicurati il nutrimento e il riposo, curate le ferite, e nella quale l'approvazione non è del tutto condizionata

dal successo. La VQ rappresenta l'interfaccia tra cultura e "natura" o bisogno individuale.

Nella nozione di VQ è implicito un modello di *cambiamento* sociale, un modello secondo il quale esso non è determinato soprattutto dalle iniziative delle élites e degli eroi, ma da movimenti di massa nelle piccole realtà collettive dell'esistenza. Non si tratta solo del fatto che in questa VQ le masse sono evidenziate o messe in risalto in contrasto alle élites e ai leaders. Più che enfatizzare le guerre controllate dalle élites o le rivoluzioni fatte dalle masse, la VQ è attenta, per esempio, al modo abituale con il quale ogni giorno i genitori trattano i propri figli, o gli uomini dominano le donne. La VQ è la vita pedestre e mondana che si ripete in modo così comune che i suoi partecipanti stentano ad averne consapevolezza. La VQ è la vita vista ma non riconosciuta: è la vita quotidiana, mondana, secolare, spogliata dell'elemento sacrale, svuotata della dimensione divina. Il modello di cambiamento sociale implicito nel rapporto con la VQ è tale da "travalicare" la dimensione politica e richiedere una varietà più ampia e diffusa di trasformazioni della vita, delle realtà vicine e interne al controllo individuale. Nella VQ è implicita più la ricerca di un profondo risveglio "culturale" che quella di una spinta politica rigorosa. Quello che si cerca, e che si crede abbia valore, è un cambiamento nella struttura complessiva della VQ, non solo nei parlamenti, nei partiti o nell'apparato statale. E questo suo cambiamento è percepito come possibile qui e ora, subito e senza nessuna attesa, quindi senza una forte dipendenza da altri.

**2.** Potremmo suggerire questi come alcuni significati fondamentali, sebbene impliciti, della VQ. Fondamentale più di tutti, ad ogni modo, come sottolinea Harold Garfinkel, è la natura di "visto ma non riconosciuto" della VQ, delle regole comuni e dei retroterra culturali condivisi che la consolidano, strutturandola come modello di ciò che è "naturale" o "normale"[10].

Garfinkel inoltre evidenzia giustamente che questi retroterra costituiscono i "punti di partenza e di ritorno di ogni modifica del mondo della VQ" anche quando si tratta di sogni o di messe in scena: "Il membro della società usa le aspettative legate ai retroterra come schema di interpretazione"[11]. In genere queste aspettative non sono problematiche, sebbene alcune (e talvolta molte) lo diventino. Quei retroterra rappresentano piuttosto i modelli originali attraverso i quali gli uomini iniziano di solito ad interpretare e comprendere la presa di distanza dalle aspettative.

Proprio tali prese di distanza costituiscono il regno della dimensione *storica*, o almeno, sono necessarie per l'ammissione in quel regno. La dimensione storica è costituita da quegli episodi individualizzati cui attribuisce importanza il gruppo che prende le distanze dalle aspettative. La VQ del gruppo e quelli che riconosce come retroterra comuni costituiscono i suoi modelli di normalità e, di conseguenza, del più che normale, o straordinario, cioè la storia. La storia, allora, oggetti, eventi e persone di cui si parla, è basata sulla natura della VQ stessa. La dimensione storica è il *non* quotidiano; la VQ è l'"argine" lungo il quale scorre e si agita il fiume dei percorsi della storia.

Come argomento di cui scrivere, la storia nasce in Occidente proprio con la detribalizzazione dell'antica vita greca, con la distruzione delle più antiche abitudini della vita tribale, distruzione culminata nel lungo trascinarsi della Guerra del Peloponneso narrata da Tucidide. In origine la storia scritta è, e rimane a lungo, confinata alle imprese compiute dalle élites e dagli eroi, costituendosi ovviamente con questi caratteri sulla base dell'allontanamento dalla VQ. E anche la storia più nuova e moderna, che inizia con l'Illuminismo, resta divisa dalla VQ. Quando cioè l'attenzione si sposta dalla storia politica a quella culturale, alla narrazione dello "spirito" che anima una nazione, o delle sue abilità, arti, industrie, scienze e filosofie, quell'attenzione resta ancora sullo srato molto sottile del nuovo, dell'emergente, del progressivo e del moderno, non investe la massiccia *enclave* dei resti della tradizione.

In questo caso l'ambito degli interessi dello storico si è enormemente dilatato, ma è ancora confinato e limitato dalla VQ che, pur modificata per contenuto e prospettiva, resta il visto-ma-non-riconosciuto, tacito modello per il nuovo e il rilevante che costituiscono l'interesse centrale degli storici. In breve, quanto è storicamente degno di nota resta fondato sul percettibile, che ha i suoi confini in quel regno del visto ma non riconosciuto che è la VQ. La storia culturale, quella sociale, o quella della civilizzazione – in una parola la storia "moderna" – riflette una nuova VQ, una VQ con una prospettiva nuova e nello stesso tempo più circoscritta. Perché in seguito alla grande rivoluzione del 1789, ai suoi riverberi napoleonici in ogni parte dell'Europa, e alla "rivolu-

zione" industriale, la stessa VQ è sottoposta ad una trasformazione diffusa, continua e visibile.

Gran parte del *Manifesto Comunista*[12] può esser letta proprio come una risposta alla dissoluzione della VQ europea tradizionale, della sua troppo vecchia "Società Civile". L'emergere di una nuova divisione del lavoro, di nuovi modi per guadagnarsi da vivere e il venire meno di quelli vecchi, lo sviluppo di nuove forme di comunicazione, trasporto, circolazione di denaro e leggi, di nuovi modelli e aspettative esistenziali e l'indebolirsi di quelli vecchi, di nuovi rapporti familiari, di nuovi ruoli per bambini e donne – tutto questo esplicita la trasformazione rivoluzionaria della VQ e la distruzione di quella vecchia, tradizionale. Tutto questo corrisponde all'emergere di una nuova VQ che, proprio perché nuova, diviene più visibile di quella vecchia, che si è venuto perdendo.

Ma non è solo la nuova visibilità di quelle zone dell'esistenza una volta sconosciute che le permette di diventare il punto focale dei nuovi storici della cultura e della società. Sono anche la nuova importanza e il valore ora attribuibili alle masse insediate in questo regno una volta non riconosciuto della VQ. In seguito agli eventi devastanti della rivoluzione del 1789 e al suo rovesciamento di un grande re, di una corte dorata, e di un'antica religione, le masse emergono ora da un anonimato sconosciuto della loro esistenza una volta racchiusa nella vecchia VQ e irrompono sulla scena di una sfera storica non tradizionale, degna di notizia. In breve, le masse "fanno la storia". Si può ora attribuire loro un livello di attività, un grado di potenza e una dignità una

volta attribuibili solo alle élites e agli eroi. È questo nuovo significato eroico attribuito alle masse, e non solo la semplice visibilità della VQ da poco mutata, a rispecchiarsi nelle nuove storie sociali e culturali.

**3.** Viste come una serie di direttrici approssimative per comprendere la teoria sociale e i suoi teorici, queste considerazioni suggeriscono che un teorico potrà formulare gran parte della propria comprensione delle sue origini sociali in termini di storia, e in particolare di eventi storici. Perché questi saranno molto visibili per lui come per altri nella sua società. Queste considerazioni suggeriscono anche che il teorico sociale, come altri nella sua società, interpreta gli eventi storici e da lui visibili in chiave di luoghi comuni e di retroterra culturali della VQ condivisi con gli altri e a lui molto meno visibili e quindi relativamente sconosciuti.

Ci si può allora aspettare che entrambi i regni, quello storico e quello quotidiano, possano dare forma alla teoria sociale. Senza trascurare affatto la dimensione storica come fonte della teoria sociale, e allo stesso modo, senza giudicare la percezione di sé del teorico come una "falsa coscienza", il compito peculiare di un sociologo riflessivo è quello di tentare di focalizzare il significato della VQ come base della teoria. Questo per diverse ragioni, perché la VQ è la fonte e il regno di quelle esperienze ricorrenti e di quei retroterra che sono il fondamento della dimensione storica e quindi centrali per la comprensione di sé del teorico. Inoltre, la VQ come esistenza disgregata costituisce una fonte di oggetti

ai quali la storia offre la sua nuova attenzione. La VQ si presenta in parte come il retroterra rispetto al quale il non familiare diviene ora visibile, e in parte come una *vecchia* cosa in progressivo disuso verso la quale si potrebbe adottare anche il distacco dello straniero[13]. La disgregazione della vecchia VQ accentua la visibilità non solo del nuovo ma anche del *vecchio*.

Ora si tratta di riconfermare la prospettiva ricordando due cose. Prima, che le interpretazioni della storia e della VQ proposte dal teorico non solo sono modellate da retroterra non presi in considerazione da lui condivisi con gli altri membri della sua società, ma anche da postulati noti e problematici propri della specifica tradizione, formale e tecnica, della sua straordinaria specializzazione intellettuale e della sua particolare sub-cultura. Questa tradizione tecnica è parte di un'interazione complessa con i retroterra del teorico, ed entrambi, individualmente e nella loro interazione, sono conseguenti per le sue teorie sociali, esplicite e specifiche.

Un secondo punto degno di approfondimento è che mentre tutti questi livelli vanno colti all'interno di uno sforzo teso a comprendere le teorie e i teorici sociali, io penso che questi dovrebbero agire secondo un codice operativo particolare, un gruppo specifico di direttrici d'analisi che impongano di concentrarsi sul rendere manifesti quei livelli di vita che in certe condizioni sono solo latenti; un codice che chieda ai teorici di focalizzarsi sulla scoperta del sommerso, di parlare di ciò che normalmente è stato coperto dal silenzio. Questo implica a sua volta di accettare il compito specifico di chiarire il coinvolgi-

mento del teorico nella VQ della propria società, di indicare quanto la VQ penetri nella sua vita e nel suo lavoro, e di esplicitare quella conoscenza, per lui tacita, dei retroterra condivisi con gli altri membri della sua società e le loro *conseguenze* sull'interpretazione operata dal teorico della storia della sua società e della tradizione tecnica della sua arte.

Se il compito particolare di una "sociologia riflessiva" è quello di fondare la teoria nella vita quotidiana – confine e cornice della storia – è così proprio perché non è la VQ ma la storia che costituirà in genere la dimensione centrale per la maggior parte dei membri di un gruppo umano. Questo, comunque, non è solo compito specifico di una sociologia della conoscenza che nasce perché i teorici sociali sono più abili di altri nel dissimulare le loro certezze sulla VQ. Si potrebbe anzi accettare il ragionamento opposto, cioè che se "perfino" i teorici – gli insonni professionisti che presumibilmente non dormono mai e "vedono tutto" – se anch'essi trascurano facilmente l'impatto della vita quotidiana, almeno quella relativa alla *loro* quotidianità e al loro fondarsi in essa, allora dobbiamo comprendere meglio che gli uomini "comuni", i non teorici che amano dormire la notte, sono allo stesso modo, e forse di più, modellati inconsapevolmente dalla loro specifica vita quotidiana.

Corrispondentemente, se la funzione di una sociologia riflessiva è quella di mostrare come la teoria ha le sue basi nella VQ, questo allora è solo un caso speciale di una sua funzione, cioè mostrare la vita quotidiana del gruppo comune. In altre parole, funzione specifica della sociologia è di liberare la VQ dalla trascuratezza, destino del luogo comune,

cioè focalizzare il visto ma non riconosciuto. Compito della sociologia è allora di trasformare il punto di vista comune sul comune, e, come caso particolare, intensificare l'accessibilità continua alla dimensione comune, rendendola visibile. Compito del sociologo è così di liberare la realtà soggiogata, di emancipare la realtà sottoprivilegiata.

Una simile formulazione della missione del sociologo sembra per più versi molto distante da quella intesa in genere. Questa vede il sociologo come "scopritore" della realtà, come colui che trova o costruisce nuove leggi o costanti sociali, mentre la nostra sottolineatura non è qui sulla scoperta del nuovo, *ma sulla spiegazione del già conosciuto.* Il compito del sociologo è cioè in questo caso quello di recuperare non di scoprire[14].

Questo implica un secondo elemento per il quale la visione del compito del sociologo non è convenzionale, cioè in questo caso l'"oggetto" della conoscenza, gli uomini, è diverso da altri oggetti di conoscenza, in quanto essi possono partecipare, fare proprio e condividere lo sviluppo della conoscenza. Essi non solo forniscono i "dati", nell'interpretazione dei quali non hanno un ruolo, ma sono loro stessi interpreti dei propri comportamenti e di quelli degli altri. La sociologia è lo studio particolare di coloro che analizzano il proprio comportamento, hanno le proprie teorie sul loro essere collettivo ed una conoscenza sostanziale di questa loro vita. La sociologia è lo studio degli esseri umani capaci di costruire e fare propria una sociologia, cosa realizzata continuamente nella loro costruzione vista ma non riconosciuta della VQ.

Una differenza essenziale, allora, per esempio tra le scoperte dei fisici e quelle dei sociologi è che, ontologicamente, in sociologia non c'è differenza significativa, come invece in fisica, tra soggetti e oggetti. In effetti, nel lavoro sociologico ci sono due differenti gruppi di investigatori, o due differenti comunità di teorici, ognuna delle quali si confronta simultaneamente con l'altra con interessi sostanzialmente identici. O ancora: lo studio della vita sociale da parte dei sociologi determina una situazione molto più simile ad una ricerca di due gruppi concorrenti (o differenti) di scienziati, di quanto non lo sia la situazione nella quale i fisici studiano le particelle ad alta velocità. La gente studiata dai sociologi è certo molto più simile ai fisici di quanto essi non lo siano rispetto alle "cose" da loro studiate.

I sociologi e gli oggetti del loro studio costituiscono delle comunità interagenti, competitive ed epistemologiche. Finché ciascuno opera con uno specifico paradigma che determina i caratteri della propria comprensione (di ciò che accade), è troppo difficile dimostrare reciprocamente in modo convincente la superiorità sicura e convincente del punto di vista specifico di ognuno. È difficile, ma non impossibile: non condivido quindi l'idea di una incommensurabilità di paradigmi o di una intraducibilità significativa di linguaggi. Ma questo è proprio un problema di teoria sociale assente in fisica.

Perché questo è un problema da considerare in sociologia? Perché non trattare le persone semplicemente "come se" fossero atomi, o molecole? In parte perché se ti comporti così esse resisteranno o ti saboteranno. La gente, oggi, non accetta facilmente

la prospettiva di essere trattata come cose. Inoltre, se lo fai – se cioè studi (o tratti) le persone come se fossero cose – allora ti stai omologando a tutte le realtà del mondo sociale che già trattano così gli uomini. In questo senso non si è solo impegnati a studiare il mondo ma anche a cambiarlo politicamente. Finché trattiamo gli uomini come cose, e li ricompensiamo di una servile reificazione, non li stiamo solo studiando nella loro dimensione "naturale" ma, stiamo piuttosto rafforzando e *creando* in loro, – anziché "*scoprirla*" – proprio quella condizione reificata da noi definita "naturale". Una situazione definita come reale è reale nelle sue conseguenze, anche quando a definirla sono i sociologi[15]. Così creiamo proprio la condizione che in seguito cercheremo di scoprire.

C'è anche un problema relativo al campione. Quando studiamo le persone "come se" fossero non-persone – cioè, "cose" come tutte le altre – ciò che impariamo su di loro si applica loro fedelmente solo in quanto entità reificate, e per la cui personale comprensione e consenso si può fare a meno di consultazioni o indagini. Una simile scienza sociale, allora, è nel migliore dei casi una scienza di uomini reificati ma non una scienza di uomini che sono al contempo cose *e* non cose, e che cercano di trascendere il loro "essere cosa", riuscendovi in una certa misura. A una scienza sociale di uomini come cose sono sufficienti le spiegazioni. Perché le "spiegazioni" sono letture di situazioni umane intese anzitutto (o solo) per quegli *outsiders*[16] che non si preoccupano di come quelli che sono stati oggetto di studio ne comprendano i risultati o contribuiscano alla formu-

lazione delle conclusioni che vengono tratte. "Spiegazione" in sociologia è 1) un resoconto di un "outsider" offerto ad altri definiti anch'essi outsiders ed è 2) indifferente alla valutazione di quelli che sono "insiders" e non fanno parte della specifica comunità epistemologica del ricercatore[17].

Al contrario, e nel caso di un rifiuto di questo punto di vista, quando il ricercatore accetta la sua somiglianza (non *identità*) con i suoi oggetti, quando accetta la sua comune sottomissione con loro, la spiegazione offerta del loro comportamento è presentata non solo al suo gruppo di specialisti, ma a tutti, all'interno e all'esterno, allo specialista e al profano. Quando viene offerto un resoconto alla considerazione, apprezzamento, valutazione congiunta da parte di quelli che sono stati studiati, non si tratta più di una "spiegazione" ma di una "interpretazione". L'incapacità delle persone comuni di trovare "interessante", "rilevante" questo resoconto, di giudicarlo vero o attendibile è un problema importante, e riguarda l'investigatore che non separa chiaramente e radicalmente il proprio gruppo epistemologico dal loro.

Con questo non si vuole negare che, in uno specifico momento, alcuni ricercatori possano ritenere che una serie di elementi relativi ai laici siano veri e importanti pur non condividendone le opinioni. Tali ipotesi particolaristiche devono essere problematiche per i sociologi in un modo per il quale non è mai necessario che ipotesi analiticamente comparabili lo siano anche per i fisici. Nel comprendere il particolarismo delle credenze dei propri gruppi epistemologici, il sociologo (a differenza del fisico) deve ren-

derle problematiche. In particolare egli deve *spiegare* il disinteresse e lo scetticismo dei membri del gruppo per la sua spiegazione. Se non è in grado di farlo allora finisce per sembrare proprio vero che egli non comprende quelli del cui comportamento sta offrendo una spiegazione. Una comunità di ricerca ha buone ragioni di nutrire seri dubbi sulla propria comprensione di un'altra comunità, se quest'ultima non condivide o non accetterà o non riuscirà nel tempo a persuadersi di tale comprensione. Primo perché, in generale, è discutibile che gli "outsiders" siano davvero in grado di comprendere qualcosa su un altro se quelli che (per definizione) possono essere in una posizione privilegiata per conoscere qualcosa di se stessi, si rifiutano di accettare la spiegazione avanzata. Senza esigere la prova contraria, è un'arroganza elitista e anti-universalistica supporre che noi conosciamo l'esistenza di un altro meglio di lui. L'onere di provare quella pretesa deve competere a quelli che l'avanzano. In secondo luogo l'incapacità di una comunità di ricerca di assicurarsi il consenso da parte di un'altra mostra anche un grado di ignoranza su questa che deve certo legittimamente rafforzare i nostri dubbi sull'adeguatezza della loro conoscenza.

Da questo punto di vista allora la sociologia è uno studio della VQ il cui oggetto non è tanto scoprire ma *recuperare* la natura della VQ – aiutare "l'oggetto" a divenire meno oggetto e più soggetto, a divenire maggiormente consapevole e dunque in grado di controllare la propria VQ. L'unica alternativa della sociologia è di studiare e collegarsi ai mondi della gente o come indicato o come se essi

fossero "cose", rafforzando così la loro reificazione e rendendoli sempre più tali. Insomma, dunque, la sociologia non ha scelta tra lo studiare il mondo "com'è" o intervenire e cambiarlo attraverso i suoi studi. Questa seconda ipotesi è inevitabile. Al massimo si può discutere di come questo interferirà col mondo, a che fine, e con quale consapevolezza, ma non se lo farà.

**4.** La sociologia normale rappresenta allora la teoria e lo studio della *dimensione* comune, delle esperienze che ciascuno compie, delle cose condivise e comuni fra gli uomini, delle loro consuetudini e dei modi in cui hanno organizzato la propria personalità. Ed è una ricerca delle "leggi" che li governano. Eppure la sociologia normale non può realmente "studiare" ciò che è comune, ma costruirlo, deve, in un certo senso, lavorare alla sua costruzione. La sociologia normale deve, cioè, proprio imparare a trattare la gente come se fosse qualcosa di diverso, come se non fossero persone, come se l'essere una persona non avesse nessuna conseguenza nella conoscenza degli uomini.

Il che è difficile e comporta un duro lavoro. In altre parole non siamo più in presenza di una visione o di una condizione "naturale" alla quale giungiamo senza sforzo. Studiare e vivere una vita comune, rendere comune una vita è una conquista. Ma questo è il lavoro del sociologo. Compito della sociologia normale, come l'abbiamo appreso, è di contribuire a rendere comune la vita sociale – di costruirla, non soltanto di scoprirla.

Ma la gente fa resistenza. In realtà è fondamentalmente la spinta della sociologia normale a rendere comune la vita umana che provoca gran parte della "resistenza" alla sociologia. A generare ostilità verso la sociologia non è solo il fatto che la gente comune considera i sociologi come una élite che tenta di manipolarla o controllarla. Si tratta anche della spinta della sociologia normale a rendere comune il mondo. Si noti che l'obiezione più frequente ai risultati della sociologia non è che essi costituiscano un potenziale pericolo – sebbene questo aumenterà – ma piuttosto che sono "ovvi". Questa obiezione – troppo spesso fondata e giusta – significa essenzialmente che la sociologia normale corrisponde allo studio della VQ fondato sullo sforzo di costruirla come comune.

Insomma l'accusa di "ovvietà" non nasce solo dallo studio della VQ in quanto tale, ma dalla prospettiva assunta nei suoi confronti, quella di una VQ come "comune". Ogni componente del gruppo, di fronte alla rappresentazione della sua vita fatta dal sociologo – cioè di fronte alla rappresentazione fatta dal sociologo della sua VQ come "comune" – la percepisce come una tacita rivendicazione del particolare intuito dell'"outsider" sociologico che svaluta nello stesso tempo la razionalità, la competenza e la maturità dell'"insider". Il sociologo è visto come una persona che pretende di conoscere il più possibile della vita dell'insider sulla base di uno studio breve di quanto quest'ultimo, membro del gruppo, ha impiegato una vita ad imparare. Il che è visto come una pretesa enorme, anche se tacita e implicita. Molto spesso il componente del gruppo ha ragione, eppure

di frequente è proprio quella la richiesta avanzata. Caratterizzare i risultati del sociologo come "ovvi" corrisponde allora a respingere la sua tacita affermazione che è possibile con una conoscenza solo approssimativa sapere della vita e della storia di un gruppo più di quanto sappia esso stesso; corrisponde perciò a respingere la pretesa del sociologo di acquisire una conoscenza superiore della VQ, della sua dimensione normale e di essere un membro superiore che ha travalicato i limiti della VQ; corrisponde a respingere la paradossale ma tacita pretesa del sociologo normale di essere straordinario.

Pure, il problema della sociologia come studio della VQ presenta almeno due aspetti. Non si tratta solo di ondeggiamenti o incrinature della sociologia, perché anche se i sociologi non facessero altro che aiutare la gente a recuperare le proprie vite, non si tratterebbe comunque di un risultato di poco conto. E se le vite delle persone devono essere recuperate, vuol dire che in qualche modo si sono perse. Dobbiamo ipotizzare che quelli che hanno perso le proprie vite (o ne hanno smarrito le tracce) sono solo le vittime innocenti di un sistema senza cuore, non responsabili dell'accaduto?

Il teorico, che è un uomo comune (ma anche straordinario), può guardare per un certo verso al proprio lavoro dal punto di vista di quelli che sta studiando e assumere nei loro confronti il loro ruolo. Insomma egli teme ormai che essi gli diranno quanto siano ordinari il "suo" lavoro e la "sua" vita e "ovvi" i suoi risultati. Per un certo verso egli lo sa già; il loro giudizio caustico sul suo lavoro non costituisce nessuna scoperta ma solo una riscoperta cui

egli si oppone. Insomma le persone comuni tentano di portare il teorico a un ricordo, ricordandogli che egli è uno di loro, e neanche migliore. Ma piuttosto che accettare questo, il teorico tenta spesso di sfuggirvi accentuando la sua differenza rispetto a quelli con cui parla. In effetti, più che parlare loro, ed essere così costretto a ricordare chi è, il teorico sceglie in genere la strada più sicura del parlare *di* loro o perfino *per* loro. Egli è tentato di accentuare l'originalità delle sue distinzioni meramente marginali e di contrabbandare sul piano concettuale le sue modeste idee come "scoperte". Insomma il teorico sociale si dà molto da fare per essere differente dall'individuo comune e superiore a lui. Quanto maggiore è il rischio che egli ricordi questa somiglianza frenante tra sé e gli altri, tanto più cerca di raddoppiare gli sforzi per differenziarsi. Il teorico è dunque costantemente tentato di esagerare le affermazioni relative ai risultati e al ruolo del proprio lavoro, presentandoli come straordinari anche se cerca di definire il mondo come comune, disincantato, privo di misteri e di sicura comprensione per gli uomini.

Cosa significa rendere comune il mondo? O meglio, cosa si dovrebbe fare a questo scopo? Anzitutto [che] la realtà del mondo della vita quotidiana deve essere fondata in modo così forte da essere acquisita come data e non come problematica. La vita quotidiana è fatta di cose la cui realtà non è normalmente problematica, e questo è il motivo per cui è composta di cose viste ma non riconosciute. È questo che costituisce il carattere sicuro, dunque *comune*, del mondo. In un mondo sicuro non

c'è bisogno di badare agli altri: possiamo non notarli e non esserne notati.

Per costruire il mondo sociale come reale, la realtà deve essere costruita in un modo particolare: deve essere costruita come data e non essere riempita di problematicità; deve essere strutturata come qualcosa che si può completare e non come una costruzione continua o un lavoro infinito. In sociologia questo significa che la società deve essere presentata come una cosa-oggetto, separata dal processo del suo "realizzarsi". Essendo esterna, o assunta come esterna, gli oggetti sono usati come punti di orientamento e perciò costituiscono termini e cornici all'interno dei quali può essere definito il sé. Sia i sociologi che gli uomini ai quali si riferiscono costruiscono oggetti; e lo fanno in parte per la stessa ragione: costituire i punti di riferimento che rafforzano il senso di sicurezza. Gli oggetti costituiscono una differenza stabile a seconda delle regioni dell'esistenza, rappresentando così i termini in base ai quali si può definire una regione. Uno "vede" gli oggetti più dello spazio che definisce una regione: essi costituiscono così le strutture che organizzano i mondi sociali. Gran parte della loro funzione di orientamento, di stabilità, dunque di strutturazione del mondo è resa possibile dall'ipotesi che ci sono, dal loro essere il non noi, "oggettivi" non soggettivi.

La reificazione che il sociologo normale compie della "cultura" e della "società" come cose-oggetto corrisponde al tipo di costruzione che una persona comune fa di un mondo sociale centrato sugli oggetti. Entrambi non mettono a fuoco in che misura questi oggetti sono una loro costruzione. Nella costru-

zione del mondo delle persone comuni tale sforzo ha conseguenze ambigue. È in un certo senso, come detto precedentemente, un modo di organizzare la regione in cui si struttura la vita e di costituire in essa punti stabili di riferimento. Si può "ricordare" gli oggetti e si può "ritornare" ad essi, perché essi sono "là".

**5.** Gli oggetti *limitano* il movimento e rendono meno casuale l'attività, e in quel limite vi è sicurezza come anche frustrazione. Un mondo di oggetti è tale perché alcune conseguenze sono più probabili di altre. Ma se esso è stabile, dà sicurezza, dunque costituisce il mondo, allora proprio quei limiti da un lato costituiscono protezioni e dall'altro rappresentano proibizioni. I limiti sono linee di confine che se permettono alcune cose nello stesso tempo non ci consentono di farne altre: mentre sono costrittivi, garantiscono anche libertà.

In assenza di una dimensione oggettiva c'è il disorientamento e l'instabilità dell'*anomia*, perché senza di essa non vi è mondo esteriore e tutto è possibile come in un sogno. Ma un mondo sociale appena si organizza intorno ad una realtà oggettiva esterna acquisisce la possibilità intrinseca di diventare una costrizione che, lungi dal darci la soddisfazione costante di sapere dove e cosa siamo, può a un certo punto determinare in noi un senso di frustrazione per il suo carattere estraneo. Il mondo oggettivo costituisce il mondo sociale come qualcosa che è un non-noi, al di là di noi, e così alimenta la nostra sensazione di essere in un luogo estraneo. Il mondo

oggettivo costituito come un non-noi, per fornirci un luogo sicuro e aderente a "noi", diventa a un certo punto un recinto alienante: una prigione.

Se il sociologo normale costituisce la "società" come oggettiva è interessato a farlo in particolare per vederla come mondo degli uomini, costituente il loro fondamento e il luogo nel quale possono essere e diventare tali. La società oggettiva è vista come ciò che esiste a prescindere da e che per questo può offrire un'ancora agli uomini. Ma questo è parziale, perché un'ancora può anche essere un freno. Proprio la sua stabilità costituisce anche una costrizione mutilante.

Dunque il problema dell'alienazione è dimenticato sistematicamente dalla sociologia normale. Peraltro il marxismo normale dimentica sistematicamente l'esistenza di un livello al quale l'alienazione, o una *certa quantità* di alienazione, deriva dai compiti inevitabili della costituzione del mondo. Si è dimenticato che non vi può essere un mondo sicuro che, proprio per la sua sicurezza, non contribuisca in qualche misura alla alienazione che impastoia gli uomini. Quello che il Marxismo normale ha dimenticato – a meno che non vi siano cose indipendenti dagli uomini, o che gli uomini vedono come estranee, non proprie, esistenti al di là dei loro desideri e senza il loro permesso – è che non vi possono essere punti stabili di riferimento che consentano agli uomini di orientarsi e dai quali conquistare sicurezza. Non vi può essere un mondo sociale stabile a meno che gli uomini non si affidino e nello stesso tempo si sottomettano alla realtà dell'Altro. In breve, ciò che il Marxismo normale dimentica è il problema dell'*anomia*.

Proprio nel tentativo di rendere stabile il mondo gli uomini rischiano di creare il proprio imprigionamento, e proprio nel liberarsi da un mondo non loro, rischiano di privarsi di un rifugio.

Se si discute della realtà del mondo sociale, in particolare se se ne discute continuamente, e ancora più in particolare, se il carattere oggettivo del mondo sociale viene discusso e sottolineato ripetutamente, allora quella realtà e quella oggettività vengono messe in dubbio, non sono più garantite. Affermare che qualcosa è reale ed oggettivo, definirlo, corrisponde a rendere nello stesso tempo problematica quella realtà-oggettività; definirlo come reale determina contemporaneamente la possibilità che *non* lo sia. Perché ogni affermazione fa emergere anche la propria negazione, perché affermare corrisponde a mettere in discussione, a mettere in discussione la negazione, a entrare in contesa con essa. Affermare allora corrisponde a essere polemici e si è polemici su ciò che non è sicuro. Affermare l'oggettività e la realtà di un mondo sociale corrisponde perciò a gettare un'ombra di dubbio proprio su quella realtà.

Come si può allora parlare dell'oggettività e della realtà del mondo sociale senza affermarle? Come se ne può discutere senza l'ambiguità contenuta nell'affermazione? Se ne deve parlare in un modo specifico, proprio particolare, cioè "oggettivisticamente". Parlare oggettivisticamente corrisponde a nascondere il soggetto che parla nella forma del linguaggio impiegato; corrisponde a celare il fatto che qualcuno, qualche soggetto sta parlando dell'oggetto; che l'oggetto di cui si parla è e deve essere un oggetto *per* qualcuno; corrisponde a presentare gli

oggetti nel linguaggio come se esistessero a prescindere da ogni linguaggio, costituendo così un mondo senza soggetti che parlano. Parlare oggettivisticamente corrisponde a nascondere che sono gli uomini che stanno parlando di uomini. È una funzione fondamentale di un certo genere di retorica erudita la trattazione *im*personale, cioè la costruzione di una visione oggettiva dei mondi sociali che serve a fare emergere tacitamente la loro realtà evitando la responsabilità di affermarla, e tanto più nettamente il suo costituirsi come reale.

Più in particolare, la forma erudita di trattazione impersonale del discorso – il suo stile "oggettivo" – corrisponde al linguaggio che, allentando il proprio carattere di linguaggio generale e focalizzando ciò che è un linguaggio *su*, cioè un gruppo di oggetti che presumibilmente esiste a prescindere da esso – preclude inoltre il carattere non da monologo del discorso; nasconde così che ogni discorso è una risposta a una domanda sollevata da qualcun altro, una "replica" ispirata da ciò che qualcun altro ha già detto. L'oggettivismo nasconde così che il linguaggio non è relativo solo a un argomento ma è un *indirizzo* alle persone, al pubblico, o ad ascoltatori specifici; che dunque è parte di un dialogo più che un monologo; che perciò deve essere valutato rispetto alla sua posizione all'interno del dialogo e al suo contributo ad esso; e che valutarlo vuol dire farlo in parte rispetto alla sua situazione dialogica e non solo all'argomento cui si riferisce esplicitamente.

Valutare il "lavoro" dei teorici e degli scienziati vuol dire allora vederlo come un *linguaggio* in forma di dialogo, che si rivolge a, si fonda su, e

costituisce una comunità di oratori; uomini che condividono una speciale cultura di regole per valutare la verità delle loro affermazioni, una cultura però che non sia solo un oggetto ma anche un fare e un continuo rifare da parte dei suoi membri che, nel dialogo e dunque all'interno di un rapporto reciproco (come con la propria "cultura"), *costituiscono* anche una struttura sociale complessiva che li determina come un "gruppo". L'"oggettivismo" costituisce dunque l'ideologia tramite la quale quelle comunità scientifiche defocalizzano il proprio linguaggio e dunque ne celano così il fondamento all'interno del carattere complessivo della loro comunità, e non solo nella realtà sociale oggettiva di cui parlano, facendo sbiadire così le complesse e numerose circostanze da cui dipende il loro discorso (e le loro affermazioni); di conseguenza determinano lo spostarsi dell'attenzione dai molti modi nei quali il loro linguaggio può essere influenzato e condiviso dalla comunità di coloro che parlano e dai loro bisogni, più che nel carattere degli *oggetti* cui il loro linguaggio si riferisce.

L'oggettivismo è dunque un'ideologia che nasconde l'oratore dietro il suo tema, comunicando inoltre la realtà e l'oggettività di ciò cui il suo discorso si riferisce. Gli uomini cercano e costruiscono così la certezza dell'essere, la realtà, nascondendo o reprimendo le molte cose dalle quali quella certezza è negata o che sono dissonanti (distanti) dalla sua apparenza.

La sociologia ha il problema di costruire la realtà del mondo sociale e la società come reale, senza affermare questo in modo preciso e quindi parlando

ambiguamente di quella realtà. Insomma parla della società come di un mondo estraneo, proiettato all'esterno e situato esternamente. Per suggerire la realtà della società i sociologi defocalizzano il modo in cui insieme ad altri, non sociologi, partecipano alla costruzione di quel mondo e non si limitano a scoprirlo. È così che il mondo sociale è reso solido, sicuro, comune.

La dimensione comune e la stabilità sono i requisiti ontologici della sicurezza. O, più propriamente, del senso di sicurezza, come anche della passività e dell'acquiescenza. Costruire un mondo sociale comune e stabile corrisponde ad acquietare i dubbi e le ansietà, a rilassarsi e tranquillizzarsi; a creare un mondo nel quale ci si senta a casa, o meglio a Casa. Compito della sociologia normale, allora, è quello di mettere gli uomini a loro agio e di rendere quel mondo familiare. Corrisponde a popolarlo di persone come noi, preparate a trattare in termini ragionevoli, così che ciascuno possa continuare a godere dei suoi comforts familiari. Questo determina un piccolo merito della sociologia normale, accademica; aiuta a spiegare come sia possibile una "scienza dell'uomo" che ha attraversato continue catastrofi e guerre cruente senza parlare di guerre, di imperialismo, di conflitti, tensioni, povertà, di razzismo, sessismo, fame, di false promesse, di vizi e di invidia. Cose che, in sostanza, costituiscono assai poco il corredo di una realtà domestica.

L'obiettivo della sociologia normale in questo caso non è certo scorretto, la sua ambizione è indirizzata nel modo giusto. Il compito è invero di far sì che gli uomini si sentano nel mondo come a casa

propria. Ma questo è possibile solo per gli *uomini*, non per le cose, esse hanno un posto, non una casa. Se la sociologia normale cerca di rendere il mondo una casa, deve per prima cosa consentire agli uomini di viverci. Deve per prima cosa popolarlo piuttosto che reificarlo. Ciò che la sociologia normale fa è di rendere il mondo familiare mascherando la condizione critica dell'uomo, in bilico sullo straordinario.

NOTE DEL CURATORE

[1] *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo, 1977, 2 voll. – traduz. di Vincenzo Bonazza (ed. orig. *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche Editeur, 1958 – 1ª ediz. 1945; *Critique de la vie quotidienne. 2. Fondaments d'une sociologie de la quotidiannetè*, Paris, L'Arche Editeur, 1977).

[2] Garfinkel Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1967.

[3] Schutz Alfred, *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971 (Trad. it. parziale, *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979).

[4] Cicourel Aaron, *Method and Measurement in Sociology*, New York, The Free Press, 1964; Sudnow David, *Passing On: The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1967; Douglas Jack (a cura di), *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, London, Routledge, 1971; Sudnow David (a cura di.), *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press, 1972.

[5] Platone, *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 1970.

[6] Euripide, *Tutte le Tragedie*, Roma, Universale Tascabile Newton, 1977.

[7] Weber Max, *Sociologia delle Religioni*, Torino, Utet, 1976 (ed. orig. *Gesammelte Aufsatze sur Religionssoziologie*, Tubingen, Mohr, 1922).

[8] Cassirer Ernst, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1964 (ed. orig. 1932).

[9] Lettera a Federico il Grande del 26 maggio 1742, in *Ouvres* (Lequien), LI, 112, citata in Cassirer Ernst, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., ivi, p. 304.

[10] Garfinkel Harold, *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, pp. 35-75, in Idem, *Studies in Ethnomethodology*, cit., ivi, pp. 35-7.

[11] Garfinkel Harold, *Studies in Ethnomethodology*, cit., ivi, p. 36.

[12] Marx Karl, *Manifesto del Partito Comunista*, Torino, Einaudi, 1962.

[13] Simmel Georg, *Soziologie*, Munich and Leipzig, Duncker & Humblot, 1908 – ed.it. *Sociologia*, Milano, Comunità, 1989 – traduzione di Giorgio Giordano.

[14] Il senso del discorso di Gouldner punta al *recupero* (*recovery*), della vita quotidiana, dunque come una riscoperta che nell'uso dei termini americani si contrappone alla scoperta (*discovery*). Nella traduzione italiana si perde la contrapposizione linguistica presente in inglese (n.d.c.).

[15] È evidente il richiamo al teorema di Thomas, per cui cfr. Thomas William I. - Znaniecki Florian, *The Polish Peasant in Europe and America*, Boston, Richard D. Badger, 1918-20 (ed. it. *Il Contadino Polacco in Europa e in America*, Milano, Comunità, 1968, 2 voll., traduzione di L. Gallino), ma soprattutto Thomas William I., *The Child in America*: Behavior, Problems and Programs. With Dorothy Swaine Thomas, New York, Alfred A. Knopf, 1928 (1929 e 1932).

[16] (La discussione riprende una precedente controversia con Becker relativa alla funzione e al ruolo del sociologo, per cui si veda Becker Howard, *Whose Side Are We on?,* in «Social Problems», winter 1967, pp. 239-47 e la risposta di Gouldner, *The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State*, in «The American Sociologist», 3, n. 2, may 1968, pp. 103-16 [*Il sociologo come partigiano: La sociologia e il Welfare State*], in Gouldner (1973).

[17] Merton Robert K., *Insiders and Outsiders: a Chapter in the Sociology of Knowledge*, in «American Journal of Sociology», 78, n. 1, 1972, pp. 9-47.

## 1. *Alvin W. Gouldner (1920-1980) - Nota biografica*

1920 Alvin Gouldner nasce ad Harlem, a New York: in quel contesto acquisisce una durezza e una tenacia che gli resteranno caratteristiche per tutta la vita.
Tra la parte conclusiva degli anni '30 e gli anni '40 è attivista della sinistra politica.

1943-46 Frequenta il City College e consegue il suo Ph.D. alla Columbia University, dove lavora a Morningside Heights con Robert Merton e Paul Lazarsfeld, ma anche con Max Horkheimer.
In questa fase è ancora forte l'influenza metodologica weberiana. La sua formazione teorica, sempre aperta a molteplici direttrici teoriche, quelle valide, per esempio, a interpretare i regimi europei del periodo tra le due guerre, è comunque per ora legata soprattutto al funzionalismo di Robert K. Merton e al positivismo di Paul Lazarsfeld.

1946-49 Dopo un breve periodo di frequenza nell'Antioch College, passa all'Università di Buffalo, nel Gypsum Study, dove riflette

sui regimi reazionari di massa e comincia a strutturare lo studio che lo condurrà in seguito a scrivere il volume sulla crisi della sociologia. In effetti, in parallelo, abbozza insieme a Maurice Stein lo studio nel sul marxismo che vedrà circa trent'anni dopo (1977) il primo scritto, centrato sullo stalinismo.

1954 La sua tesi viene pubblicata in due parti, entrambe nello stesso anno, *Wildcat Strike* e *Patterns of Industrial Bureaucracy*.

1954-59 Gouldner lavora ad Urbana, nell'Università dell'Illinois («Cinque anni complessi» li definirà Robert Merton).

1959 Si trasferisce a St. Louis, nella Washington University. Qui insegna nel Dipartimento di sociologia e antropologia e qui passa praticamente la quasi totalità della sua restante attività accademica, interrotta da qualche anno di soggiorno presso università europee (in particolare presso l'Università di Amsterdam, come docente visitatore, in un clima culturale che egli riteneva particolarmente favorevole alla sua produzione, ma anche a Londra, alla London School of Economics, a Gerusalemme, a Varsavia e Stoccolma), fatto che egli riteneva molto importante per la sua formazione di studio e per la sua attività di scrittore.
Il Dipartimento, sotto la sua direzione,

"recluta" una serie di docenti tra i più avanzati negli Stati Uniti nello studio della teoria applicata, Jules Henry, Charles Valentine, Irving Horowitz, Lee Rainwater.

1959-64 Il Dipartimento diviene un centro di attrazione per i laureati che passano da 7 a 75.
Gouldner diviene direttore del progetto di ricerca *Pruitt-Igoe Housing*, che riceve un finanziamento di 750 mila dollari per analizzare i problemi sociali collegati alle questioni abitative a basso costo e formare alla questione i sociologi neri.
Il suo rapporto con la Sinistra subisce una serie di disillusioni che lo portano a ragionare soprattutto intorno ai problemi di funzionamento della società.

1964 Fonda insieme ad Irving Horowitz la rivista «Trans-Action» che conquista un pubblico anche non accademico ma che, dopo un breve periodo, intorno alla fine del 1966, approfittando di un suo soggiorno annuale di studio in Svezia, gli verrà da questi sottratta, dopo una lunga contestazione, portandola con sé alla Rutgers University.

1969 Anche nel Dipartimento si cominciano a modificare i rapporti: l'arrivo di una serie di docenti legati al marxismo (Heydebrand, George Rawick, Henry Etzkowitz, John Raphael Staude, David Colfax, Pedro Cavalcanti, Irving Zeitlin, Fred Schiff,

Jeffrey Schevitz) determina un nuovo punto di attrazione per gli studenti, che in qualche modo si distaccano da Gouldner.
Del resto Gouldner mantiene con loro un rapporto continuamente ambivalente, la cui contraddittorietà si accentua tra la fine degli anni '60 e gli anni '70. Egli non ebbe contatti diffusi con la New Left e particolarmente alcuni suoi articoli, che non invitavano, come forse ci si poteva aspettare, ad un impegno diretto del sociologo, che anzi rafforzavano il ruolo della teoria, suscitarono discussioni e perplessità contraddittorie, in particolare *Anti-Minotaur* e *Sociologists as Partisan* e il suo privilegiare la dimensione etica normativa rispetto a quella degli interessi particolari. Affiora un suo conflitto con Horowitz, Rainwater e altri docenti.

1970 Pubblica *La crisi della sociologia*, un volume che provoca un effetto dirompente pari almeno a quello derivato da *L'immaginazione sociologica*, di Wright Mills dieci anni prima.

1974 Fonda «Theory and Society. Renewal and Critique in Social Sciences» che evidenzia già nel titolo l'obiettivo di riapertura di riflessione, discussione e confronto teorico nella sociologia legato alla sua iniziativa.
Nella parte conclusiva della carriera è insignito del titolo di *Max Weber Professor Emeritus of Social Theory*, nella Washington

University, ma, quasi "imbalsamato", non lavora più nel Dipartimento ma in un edificio prospiciente lo stesso, all'ultimo piano, pressochè isolato da tutti gli altri e completamente ininfluente sulla politica della Facoltà.

1980 In primavera Gouldner è in trattative con l'Università di San Diego, in California, per ottenere un posto nel Dipartimento di Sociologia e trasferirsi lì, dove vuole ritrovare antiche amicizie, entrare in rapporto con i laureati di quella sede e godere di un clima migliore per la salute, ma è bloccato dall'opposizione di una minoranza all'interno del Dipartimento che in particolare muove una serie di critiche alla validità scientifica di *The Two Marxisms*.

1980 (15 dicembre) Gouldner muore, per infarto, a Madrid.

1980 28 dicembre (Saint Louis). Alla cerimonia funebre in suo onore non partecipa nessuno dei membri, scientifici o amministrativi, del Dipartimento della Washington University, dove aveva insegnato per quasi 23 anni.

## 2. *Bibliografia delle opere di Alvin Gouldner*

1946 *Basic Personality Structure and the Subgroup*, in «The Journal of Abnormal Social Psychology», 41, n. 3, pp. 356-8.

1950 (a cura di), *Studies in Leadership. Leadership and Democratic Action*, New York, Harper & Brothers Publishers.

1954 *Patterns of Industrial Bureaucracy*, New York, The Free Press.

1954 *Wildcat Strike: A Study in Worker-Management Relations*, New York, Harper Torchbooks, 179 pp. [ed. it. delle ultime due opere: *Modelli di burocrazia aziendale* e *Lo sciopero a gatto selvaggio*, Milano, Etas Kompass, 1970 - traduz. di Piero e Giorgetta Bartellini].

1955 *Metaphysical Pathos and the Theory of Bureaucracy*, in «American Political Science Review», 49, pp. 496-507.

1956 *Explorations in Applied Social Science*, in «Social Problems», 3, n. 3, pp. 169-81 [ripubblicato in Gouldner e Miller, 1965].

1957 *Cosmopolitans and Locals: Towards an Analysis of Latent Social Roles*, in «Administrative Science Quarterly», 2, pp. 281-306 e 444-80.

1957 *Theoretical Requirements of the Applied Social Sciences*, in «American Sociological Review», 22, n. 1, pp. 92-102.

1958 *Prefazione* a Durkheim Emile, *Socialism and Saint-Simon* (*Le Socialisme*), Yellow Spring, Antioch Press [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1959 *Reciprocity and Autonomy in Functional Theory*, 241-70, in Gross L.Z. (a cura di),

*Symposium on Sociological Theory*, New York, Row, Peterson and Co. [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1959 *Organizational Analysis*, 423-6, in Merton Robert K. - Broom Leonard e Cottrell Leonard S. (a cura di), *Sociology Today*, New York, Basic Books.

1960 *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, in «American Sociological Review», 25, pp. 161-79 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1962 (con Peterson Richard A.), *Notes on Technology and the Moral Order*, New York, The Bobbs-Merrill, xvi+96 pp.

1962 *Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology,* in «Social Problems», 9, n. 3, winter, pp. 199-213 anche in Horowitz Irving Louis (a cura di), *The New Sociology*, New York, Oxford University Press, 1964, pp. 196-217 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1962 (con Gouldner Helen P.), *A Sociologist*, 140-7, in Evans Luther H. e Arnstein George E. (a cura di), *Automation and the Challenge to Education*, Washington, D.C., National Education Association, ix+190 pp.

1963 *The Secrets of Organizations*, in *The Social Welfare Forum*, New York, Columbia University Press (anche in «Social Policy Research», may, n. 19-24, pp. 161-77.

1963 (con Gouldner Helen P.), *Modern Sociology;*

*An Introduction to the Study of Human Interaction* (con la collaborazione di Gusfield Joseph R. e l'aiuto di Archibald Kathleeen), New York, Harcourt, Brace & World.

1964 *Taking Over*, in «Trans-Action», 1, n. 3, march, pp. 23-31.

1965 *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, New York, Basic Books.

1965 (a cura di, con S.M. Miller), *Applied Sociology. Opportunities and Problems*, New York, The Free Press.

1965 (con Sprehe Timothy J.), *The Study of Man: Sociologists Look at Themselves*, in «Trans-Action», 2, n. 4, may-june, pp. 42-5.

1966 *Buduca Kriza Funkcionalne Teorije*, (*The Coming Crisis of Functionalism*), in «Sociologija», 8, n. 1-2, pp. 139-54.

1966 *The Red Guard*, in «Trans-Action», 4, n. 1, november, pp. 37-41 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1968 *The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State*, in «The American Sociologist», 3, n. 2, may, pp. 103-16 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1969 *Personal Reality, Social Theory, and the Tragic Dimension in Science*, in Boalt Gunnar, *The Sociology of Research*, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. xv-xxxviii [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, xv+528 (edizione ampliata, 1980). [ed.it. *La Crisi della Sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1972 - Traduz. di Vittorio Mortara - traduz. della *Nota* alla 2ª ed. it. di P. Barbero].

1970 *Toward the Radical Reconstruction of Sociology*, in «Social Policy», 1, n. 1, may-june, pp. 18-25.

1971 *Sociology Today Does not Need a Karl Marx or an Isaac Newton*, in «Psychology Today», 5, pp. 53-57.

1972 *Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science*, in «Sociologiske Meddelelser», 16, 3-48 [ed.it. *Strutture profonde nelle scienze sociali: classicismo e romanticismo*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 13, n. 3, giugno-settembre 1972, pp. 385-429].

1972 *The Politics of Mind*, in «Social Policy», 2, n. 6, march-april, pp. 5-21 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1973 *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today,* New York, Basic Books [ed. it. *Per la Sociologia*, Napoli, Liguori, 1977 - traduz. di Sergio Pappalardo].

1973 *Foreword*, pp. vii-xiii, in Taylor Ian - Walton Paul and Young Jack, *The New Criminology. For a Social Theory of Deviance,* London, Routledge & Kegan Paul [l'introduzione di Gouldner è stata "omessa" dall'edizione ita-

liana, per cui cfr. Taylor Ian - Walton Paul and Young Jack, *Criminologia sotto accusa*, Firenze, Guaraldi, 1975].

1973 *On the Quality of Discourse among Some Sociologists*, in «American Journal of Sociology», 79, n. 1, july, pp. 152-7.

1973 *For Sociology: "Varieties of Political Expression", Revisited*, in «American Journal of Sociology», 78, n. 5, march, pp. 1063-93 [ripubblicato in *For Sociology*, 1973].

1974 *Marxism and Social Theory*, in «Theory and Society», 1, n. 1, pp. 17-35.

1974 *The Metaphoricality of Marxism and the Context-Free in Grammar of Socialism*, in «Theory and Society», 1, n. 4, winter, pp. 387-414.

1975 *Cosmopolitans and Locals: Toward an Analysis of Latent Social Roles*, in «Administrative Science Quarterly», 22, pp. 281-306 e 444-80.

1975 *The Dark Side of the Dialectic: Toward a New Objectivity*, in «Sociological Inquiry», 46.

1975 *Sociology and the Everyday Life*, pp. 417-32, in Coser Lewis A. (a cura di), *The Idea of Social Structure*. Papers in Honor of Robert K. Merton, New York, Harcourt Brace Iovanovich.

1976 *The Dialectic of Ideology and Technology*, New York, Seabury Press.

1975-76 *Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals*, in «Telos», 26, winter, pp. 3-36.

1976 *The Dark Side of the Dialectic: Toward a New Objectivity*, in «Sociological Inquiry», 46, n. 1, pp. 3-15.

1976 *Revolutionary Intellectuals* (*Los intelectuales revolucionarios*), in «Revista Mexicana de Ciencias Politicas y Sociales», 22, n. 85, july-september, pp. 7-61 [ed.it. *Sugli intellettuali rivoluzionari* (*On revolutionary intellectuals*), in «La critica sociologica», I, n. 38, estate, pp. 7-10, 1976; II, n. 43, autunno, pp. 151-61.

1977-78 *Stalinism: A Study of Internal Colonialism*, in «Telos», 34, winter, pp. 5-48.

1978 *Towards an Agenda for Social Theory in the Last Quarter of the Twentieth Century*, in «Theory and Society», 5, n. 1, january, pp. VII-XII.

1978 *The New Class Project*, in «Theory and Society», I, 6, n. 2, september, pp. 153-203; II, 6, n. 3, november, pp. 343-89.

1978 *News and Social Science as Ideology*, in «Quarterly Journal of Ideology», 2, n. 1, winter, pp. 4-7.

1979 *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York, The Seabury Press.

1979 (insieme a Boyte Harry, Gans Herbert J., Gross Bertram M., Miller S.M., Tabb William K., Wolfe Alan, Rose Don), *Toward a Citizens'Party: As Prepared by the Citizens' Committee*, in «Social Policy», 10, n. 3, november-december, pp. 29-31.

1980 *The Road of Intellectuals to Class Power*, in «The New Republic», n. 2 e 12. pp. 28-32.

1980 *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, New York, The Seabury Press, viii+379.

1981 (insieme a de Swaan Abram e Alt John), *The Politics of Agoraphobia: On Changes in Emotional and Relational Management*, in «Theory and Society», 10, n. 3, may, pp. 359-85.

1982 *Marx's Last Battle: Bakunin and the First International*, in «Theory and Society», 11, n. 6, november, pp. 853-84.

1983 *Artisans and Intellectuals in the German Revolution of 1848*, in «Theory and Society», 12, n. 4, july, pp. 521-32.

1985 *Against Fragmentation. The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*, New York, Oxford University Press.